
3 1761 04243 3904

LÉGISLATION CRIMINELLE

DU TALMUD.

EN VENTE

Chez Ernest THORIN, 7, rue de Médicis, et chez l'Auteur, 63, rue de Seine.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Législation civile du Talmud du Traité Khethouboth, chez Ernest Thorin, 7, rue de Médicis.

Législation civile du Talmud, complète, en cinq tomes, *prête à paraître.*

Nouveaux principes de la prononciation anglaise, chez Baudry, 3, quai Voltaire.

Grammaire latine, raisonnée et simplifiée, expliquant le latin par les règles de la langue française, avec cinq nouvelles listes alphabétiques : des verbes irréguliers, des prépositions, des verbes composés, des mots régissant le subjonctif, des désinences irrégulières, et surtout la liste inédite, de quatre-vingt-une colonnes, des deux temps primitifs qui changent le radical du présent. Paris, chez Delagrave, rue des Écoles.

Grammaire grecque, faite sur le modèle de la Grammaire latine, *paraîtra très-prochainement.*

Grammaire polonaise comparée avec l'hébreu et l'allemand, 1re livraison, chez Mickiewicz, rue de Tournon, 16.

Grammaire hébraïque, dédiée à Alexandre de Humboldt, publiée d'abord en allemand, à Leipzig, chez Brockhaus, et traduite en français par Clément Mullet. Paris, chez Franck.

Traité des poisons de Maïmonide. Paris, chez Delahaye.

Histoire Sainte, *prête à paraître.*

Le rôle de Jésus et des Apôtres. Paris, chez Michel Lévy frères.

La religion nationale des anciens Hébreux, réponse à la *Revue des Deux-Mondes*, chez Maisonneuve, 15, quai Voltaire.

LÉGISLATION CRIMINELLE

DU TALMUD.

ORGANISATION DE LA MAGISTRATURE RABBINIQUE,

AUTORITÉ LÉGALE DE LA MISCHNAH,

OU

TRADUCTION CRITIQUE

DES TRAITÉS TALMUDIQUES *SYNHEDRIN* ET *MAKHOTH*

ET DES DEUX PASSAGES DU TRAITÉ *EDJOTH*,

PAR

LE D[R] I. J. M. RABBINOWICZ.



PARIS.

IMPRIMÉ PAR ORDRE DU GOUVERNEMENT

À L'IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXVI.


LIBRARY
FEB 2 4 1995
UNIVERSITY OF TORONTO

À MON PÈRE

MOÏSE HIRSCH RABBINOWICZ,

RABBIN À ANTIPOLIE

(GOUVERNEMENT DE GRODNO),

ET À MA MÈRE

MARIAM,

HOMMAGE RESPECTUEUX

PRÉFACE.

Le volume que je présente ici au public, et qui a pour titre *Législation criminelle du Talmud,* n'a pas exclusivement cette législation pour objet; il traite aussi de l'organisation de la magistrature et renferme en outre quelques principes de morale, de religion et de politique. J'y ai enfin ajouté des passages concernant l'autorité légale de la Mischnah et des Thanaïms, ses auteurs.

I

La partie du Talmud qui traite de la peine capitale consacre, en réalité, comme nous le verrons bientôt, l'*abolition de la peine de mort.* Cette peine est remplacée par la reclusion à perpétuité (sans travaux forcés) pour les assassins; quant aux autres criminels, le Talmud supprime presque complétement toute peine. On tendait généralement à éviter la peine capitale et même à acquitter les accusés; aussi le plus grand docteur en Israël, rabbi Akiba, et son collègue rabbi Triphon, disaient : « Si nous avions été membres du synhedrin, jamais personne n'aurait été condamné » (voy. p. 172); et la Mischnah dit : « Le synhedrin qui condamne à mort une fois dans sept

ans est un synhedrin sanguinaire »; rabbi Éliézer dit : ... « Une fois dans soixante et dix ans » (*l. c.*). On voit dans ce volume, à chaque page, que tous les docteurs, sans exception, étaient unanimes à employer tous les moyens possibles pour arriver à l'acquittement; cela fait comprendre le passage du Nouveau Testament, où il est dit que, des hommes voulant amener une femme coupable devant le tribunal, Jésus leur dit : « Que celui qui se sent sans péché lui jette la première pierre, » et la femme fut relâchée. Cette parole de Jésus ne pourrait pas sérieusement servir de règle aux gendarmes obligés de rechercher les coupables; c'est la tendance générale des Juifs qui leur fit relâcher la femme, pour éviter l'application de la peine de mort.

Dans la législation mosaïque on trouve aussi la peine du fouet. Ici, également, la tendance à ne pas appliquer cette peine se manifeste partout. « Si le coupable, après avoir été attaché, est parvenu à se sauver, il est acquitté: car cette fuite est une honte pour lui : il est donc déjà assez puni. Si le fouet s'est déchiré au premier coup, le coupable est acquitté » (Makkoth, fol. 23 r°).

Examinons maintenant comment on est arrivé à l'abolition presque complète de la peine capitale et de la peine du fouet, et voyons quels étaient les crimes que la loi punissait d'une de ces peines, quelles étaient les conditions dans lesquelles elle les punissait, quelle était la procédure, quels étaient les moyens d'enquête, et enfin le mode d'exécution selon la loi.

Crimes. — Tous les crimes qui devaient entraîner la peine capitale d'après la Bible étaient aussi punis de mort par la loi rabbinique. Il y avait une deuxième catégorie de transgressions qui n'entraînaient pas, d'après la Bible, la peine capitale, et qui devaient être punies de la peine du fouet. On peut constater que la loi rabbinique a réduit considérablement le nombre des faits de la deuxième catégorie.

Quant à la première catégorie de crimes punis de mort par la Bible, la loi rabbinique n'y a guère fait de changements. Seulement, trois crimes mentionnés dans la Bible sont devenus, à l'époque talmudique, de véritables anachronismes, et, sans oser les rayer de la législation, on cherchait à en diminuer les conséquences, notamment quand il s'agissait de prononcer la peine de mort contre les témoins démentis par un alibi. Rabba dit : «La loi mosaïque qui condamne les témoins démentis par un alibi est une loi que nous ne comprenons pas; car il est difficile de comprendre. . . pourquoi la loi mosaïque admet avec tant de certitude que c'est le premier témoin qui a menti, et non pas le second. Nous sommes obligés d'accepter cette loi, sans la comprendre; mais nous ne devons pas tirer d'autres conséquences d'une loi pareille.» (Voy. p. 49, 50, 98 et *passim.*)

A l'époque de Moïse, et avant lui, le père avait le droit de vie et de mort sur ses enfants. Le patriarche Joudah veut faire brûler sa belle-fille Thamar. Rouben dit à Jacob : «Si je ne t'amène pas Benjamin, tu pourras

tuer mes deux fils» (Genèse, XLII, 37). Si donc un père avait un fils débauché, il avait le droit de le tuer sans consulter personne, ni le tribunal, ni même la mère de l'enfant. Moïse a fait une loi extrêmement progressive, en établissant que celui qui veut tuer son fils pervers et rebelle ne doit rien entreprendre sans le consentement de la mère; et que même ce consentement ne suffit pas. Le père et la mère sont obligés de porter plainte d'abord à un tribunal, etc. (Deutéronome, XXI, 12-18). Cette loi mosaïque, malgré son caractère éminemment progressif relativement au temps biblique, est devenue complétement inintelligible à l'époque talmudique. «La loi biblique, dit le Talmud, concernant le fils pervers et rebelle, n'a jamais été appliquée et ne le sera jamais... Est-il possible que des parents fassent lapider leur fils parce qu'il a mangé une certaine quantité de viande et bu une certaine mesure de vin italien?» (p. 121).

Enfin, «la loi suivant laquelle on doit détruire toute une ville pour crime de paganisme (Deutéronome, XIII, 14-17) est devenue également un anachronisme, et le Talmud est convaincu qu'elle n'a jamais été appliquée et qu'elle ne le sera jamais» (pages 121 et 122).

A la deuxième catégorie de crimes devraient appartenir toutes les violations des commandements et de toutes les prohibitions bibliques. Combien y a-t-il de ces crimes? Je ne les ai pas comptés. On comprend, du reste, que le nombre n'a rien de fixe; on peut, par exemple, considérer la prescription concernant les deux phylactères comme

constituant deux ou un seul commandement. Un talmudiste a trouvé qu'il y a deux cent quarante-huit commandements et trois cent soixante-cinq défenses. On pouvait penser que la transgression de toutes ces lois (commandements et défenses) devrait être punie de la peine du fouet.

Mais la transgression d'une loi peut avoir lieu de deux manières : on transgresse une loi par un acte, en faisant ce qu'on ne devrait pas faire; on peut aussi transgresser une loi par une omission, en ne faisant pas ce qu'il fallait faire. Dans la Bible, on ne trouve aucune distinction entre ces deux sortes de transgressions. Mais la loi rabbinique ne punit que les transgressions par acte, et elle retranche ainsi de la législation pénale les trangressions contre les deux cent quarante-huit commandements, et celles des défenses dont la transgression n'a été faite par aucun acte. De cette manière, la loi rabbinique a retranché de la législation pénale plus de la moitié des crimes qui devaient être punis de la peine du fouet.

La punition biblique indiquée dans le passage : « Tu couperas la main de la femme » (Deutéronome, xxv, 12), fut abolie par la loi rabbinique et remplacée par une amende pécuniaire (Traité Baba kama, fol. 28 r°).

La loi mosaïque « œil pour œil, dent pour dent, etc. » fut également abolie par la loi rabbinique et remplacée par la condamnation pécuniaire aux dommages-intérêts (Traité Baba kama, fol. 85 r°).

Conditions dans lesquelles la loi punit les crimes. — Dans la Bible on ne trouve guère que les conditions adoptées par tous les législateurs, à savoir : que le crime soit dûment constaté par des témoins, que ceux-ci soient des hommes honnêtes et désintéressés, et que le coupable ait commis le crime volontairement, et sachant que c'est un crime. La loi rabbinique ne se contente pas de ces conditions. Elle prescrit l'avertissement préalable, et il ne suffit pas que les témoins aient averti l'accusé qu'il va commettre un crime, mais il faut encore qu'ils lui aient dit que ce crime est puni de mort; s'ils lui ont dit par erreur que ce crime n'est puni que de la peine du fouet, l'accusé ne peut pas être condamné à mort (p. 14); rabbi Joudah veut encore que les témoins avertissent l'accusé en lui disant de *quel genre de mort* le crime est puni (p. 13). La loi rabbinique, en faisant une telle condition, a par cela seul presque décrété l'*abolition de la peine de mort.* Cet avertissement est cependant exigé pour tous les crimes, à l'exception de deux, savoir : 1° le faux témoignage d'individus qui ont voulu faire condamner quelqu'un à mort; ils seront condamnés eux-mêmes à la peine capitale, quoique personne ne les ait avertis de ne pas déposer le faux témoignage, puisque personne ne savait d'avance que leur déposition était fausse; 2° la séduction commise par celui qui veut entraîner un Juif à adorer les divinités païennes. Le coupable est encore ici condamné sans avertissement préalable. Pour tous les autres crimes on n'était pas condamné à

mort, si les témoins n'avaient pas averti le coupable en lui disant que le crime était puni de mort, ou même encore de quel genre de mort. La Bible ne connaît pas du tout cet avertissement. Au contraire, elle raconte qu'un homme a fait un travail le jour de sabbath, qu'il a été arrêté et amené devant Moïse, parce qu'on ne savait pas s'il fallait le punir, ni quelle punition on devait lui infliger; par conséquent, on n'a pas pu l'avertir en lui disant de quel genre de mort il serait puni; malgré cela il fut condamné à mort (Nombres, xv, 32-36; voy. Lévitique, xxiv, 10-14). Je ne parle pas de Joudah, qui a voulu brûler sa bru Thamar sans qu'elle ait été avertie, ni des adorateurs du veau d'or, qu'on n'a pas avertis non plus, ni de Zimri tué par Pinh'as sans avertissement, ni des exécutions nombreuses faites par les pieux rois de Joudah et même du consentement des prophètes, sans que les coupables eussent été avertis.

Cette idée d'exiger l'avertissement n'a pu naître que du désir d'éviter la condamnation à mort; les talmudistes étaient de véritables abolitionnistes de la peine capitale, et ces abolitionnistes se persuadaient facilement que l'avertissement avait sa raison d'être dans la plupart des crimes dont tout le monde ne connaissait pas la gravité. Bien des Juifs du bas peuple ont dû ignorer que la sorcellerie fût un crime puni de mort, quand ils voyaient qu'elle était pratiquée par tous leurs voisins païens; et, hélas! parfois par des Juifs; il en était de même de la cohabitation avec des parents de divers de-

grés, considérée comme une chose permise par les païens, leurs voisins, chez lesquels un frère épousait souvent sa sœur. On se persuadait également, toujours par suite du désir ardent d'éviter la condamnation à mort, qu'il n'était pas juste que celui qui ne connaissait pas le genre de mort prescrit, et qui ignorait par conséquent la gravité du crime, fût puni exactement comme celui qui la connaissait. Ceci est analogue à cette autre idée talmudique, selon laquelle le gardien qui a perdu une pièce d'or qu'on lui a donnée en dépôt, en lui disant que c'était une pièce d'argent, ne doit payer que la valeur d'une pièce d'argent (Traité Baba kama, fol. 62 r°).

On pensait également qu'on pouvait acquitter un assassin qui n'avait tué la victime qu'indirectement (p. 128, 129), ou si la victime était atteinte d'une maladie incurable et rapidement mortelle, ou quand plusieurs personnes avaient ensemble attaqué la victime, sans qu'on pût attribuer la mort de celle-ci à l'action d'un seul assassin (p. 131).

L'ensemble de toutes ces conditions exigées pour la condamnation, et bien d'autres encore, équivaut certainement à l'*abolition de la peine de mort*, de sorte que rabbi Akiba et son collègue ont pu dire, que, s'ils eussent été membres du synhedrin, jamais personne n'aurait été condamné à mort.

Était-il raisonnable d'acquitter ainsi tous les malfaiteurs? Que deviendraient les institutions religieuses et morales, la base de la vie israélite; que deviendrait la sé-

curité de la société, si tous les assassins étaient acquittés, sous prétexte que l'un n'avait pas été averti, que l'autre s'était fait aider par ses complices, qu'un autre encore avait trouvé moyen de tuer la victime indirectement? A ces questions les talmudistes avaient une réponse excellente, meilleure que celle des abolitionnistes modernes. De nos jours, on demande le remplacement de la peine de mort par les travaux forcés à perpétuité, c'est-à-dire par la mort lente, par une vie misérable atteinte de maladies morales et physiques qui déterminent une agonie de plusieurs années, au lieu d'une mort subite et presque sans souffrances. Les talmudistes voulaient seulement assurer la sécurité de la société contre les assassins par la reclusion à perpétuité (p. 138). La même reclusion perpétuelle fut aussi décrétée contre les récidivistes (p. 137). Il y avait aussi l'emprisonnement temporaire (p. 133), qui semble déjà indiqué dans la Bible, mais la reclusion à perpétuité décrétée dans les deux cas susmentionnés est une peine purement rabbinique.

Quant aux autres crimes, comme l'inceste, le culte des divinités païennes, etc., ils étaient tellement rares à l'époque talmudique, qu'on pouvait acquitter les coupables sans rien craindre pour la société, ni pour les bases de la religion et de la vie israélites. Pour les circonstances extraordinaires on avait, du reste, une ressource dans la permission que la loi donnait aux chefs de la nation d'infliger des punitions aux individus qui devenaient dangereux pour la société (p. 109).

Procédure et mode d'exécution. — Dans la Bible on trouve, je crois, trois genres de mort : la lapidation, la *brûlure*, et la mort par le sabre. La lapidation était l'exécution populaire et primitive, infligée à celui qui avait commis un crime révoltant tout le monde, qui attaquait les institutions fondamentales de la société, qui avait fait un acte scandaleux. Le peuple en fureur n'accordait à personne le droit d'attaquer seul l'ennemi commun, tous voulaient avoir leur part dans la vengeance de la société, tous voulaient contribuer à cette action patriotique de délivrer la société d'un monstre qui la menaçait.

Les crimes monstrueux étaient pour les Juifs l'inceste, le blasphème, le culte païen, la sorcellerie, la violation du sabbath, un crime commis contre le père ou la mère, la séduction ayant pour but d'entraîner un Juif à rendre le culte aux divinités païennes (p. 115). De tous ces crimes, le plus monstrueux était l'inceste. Si un individu avait l'intention de rendre un culte aux divinités païennes, il n'était pas permis de le tuer pour l'empêcher de commettre ce crime; mais, si un homme voulait violer une personne et commettre un inceste, on pouvait le tuer pour l'empêcher de le faire (p. 123).

Quant au mode d'exécution, Moïse y a introduit une réforme considérable. Tout le monde voulait absolument participer à cette guerre de la société contre le monstre qui la menaçait : on ne pouvait pas retenir la foule : tout le monde apportait sa pierre à l'édifice. Mais, dit Moïse : « Que personne ne le touche avant les témoins,

c'est-à-dire avant ceux qui sont convaincus que le crime a eu lieu réellement; autrement un bruit populaire, qui peut se propager à propos de rien, serait souvent funeste aux innocents. » (Deutéron. XVII, 7). Les talmudistes ont complétement changé le mode d'exécution, et d'une attaque populaire, aveugle, furieuse, ils ont fait une exécution judiciaire, réglée et entourée de toutes les précautions commandées par le désir de ménager la vie de l'accusé, et de diminuer ses souffrances, si la mort était inévitable (p. 103-107). Les pierres antiques n'étaient là que comme souvenir; si le condamné était un hercule, si par miracle il n'était pas mort instantanément, en tombant d'une grande hauteur, on lui jetait une pierre sur le cœur, et les assistants n'avaient de chances de jeter leurs pierres, que si, par un deuxième miracle, le condamné vivait encore (p. 107).

La *brûlure* était une exécution extraordinaire qui avait pour but de graver davantage dans l'esprit du peuple l'horreur du crime commis; elle avait un caractère plus judiciaire que la lapidation. C'était la punition de l'inceste très-grave (p. 127). La loi rabbinique parle d'un mode d'exécution qui n'est pas celui de la Bible, et rab Nah'aman dit qu'il cause moins de souffrance que celui du feu (p. 113). Il y avait peut-être encore un autre motif (p. 112).

Il y a des crimes qui ne sont punis ni de la lapidation, ni de la *brûlure*, mais de la mort par le sabre. C'est une punition judiciaire, le peuple n'y participait

pas; elle n'a pas le caractère de la lapidation, qui est la punition du peuple en fureur contre celui qui menace la société, ni celui de la *brûlure*, mode d'exécution aussi rare que terrible, et destiné par cela même à inspirer aux hommes une horreur salutaire pour les crimes qui amènent une telle punition. Il semble donc que le sabre devait être l'instrument employé dans toutes les exécutions où il n'y avait ni lapidation ni *brûlure*. Cependant la loi rabbinique ne punit de la mort par le sabre que l'assassinat (p. 121). On parle aussi des habitants de la ville coupable de paganisme, qu'on devrait punir par le sabre; mais on a déjà vu que la Ghemara dit : «La condamnation de toute une ville, pour crime de paganisme, n'a jamais eu lieu et ne sera jamais prononcée.» Pour tous les autres crimes punis de mort elle décrète l'étranglement (p. 139), en posant pour principe : *stham mitha;* la punition de mort dont le genre n'est pas indiqué ne peut être que l'étranglement. Pourquoi? Il n'y a d'autre motif que celui qu'on trouve dans le Talmud, que l'étranglement fait moins souffrir que le sabre (p. 136). Et les docteurs juifs avaient raison. Dans les nombreux exemples de guerre et de massacre, où l'on tuait par le sabre, et aussi dans les cas des exécutions politiques ou judiciaires, cas nombreux chez les païens, qui ne se souciaient nullement des douleurs des condamnés, ils voyaient que la mort par le sabre causait des souffrances longues et terribles, surtout si les carotides et les veines jugulaires n'étaient pas complé-

tement coupées; ce qui devait être le cas le plus fréquent, vu l'insuffisance des connaissances anatomiques dans l'antiquité. Cependant les docteurs juifs savaient déjà que, quand on coupe le cou à quelqu'un, celui-ci ne meurt que par l'hémorragie résultant de la plaie des vaisseaux, puisque dans le Traité H'olin, rabbi Joudah dit qu'en tuant les animaux il faut couper les grands vaisseaux sanguins du cou, pour que la mort soit rapide. Mais tout le monde aurait-il pu les trouver? On a donc préféré l'étranglement, avec lequel la mort est toujours rapide.

Enquête. — Pour faire les enquêtes et pour prononcer les jugements et les appliquer, les membres du synhedrin devaient posséder toutes les sciences et les connaissances de l'époque. Les connaissances médicales étaient indispensables pour apprécier combien de coups un condamné pouvait supporter. Le docteur Baba, fils de Boutah, a fait une expérience physique pour découvrir la fraude d'un accusateur qui présentait devant le tribunal du blanc d'œuf pour du sperme; Baba, fils de Boutah, l'examina au feu, et il dit : «Le blanc d'œuf se coagule par la chaleur, le sperme ne se coagule pas» (Traité Ghitin, fol. 57 r°). Les disciples de rabbi Ismaël ont disséqué une personne condamnée et exécutée; ils l'ont fait pour étudier l'anatomie humaine. On étudiait alors la pathologie, l'anatomie, la matière médicale, les mathématiques, l'astronomie, l'agriculture, la zoologie, etc. etc. Ce qui distinguait les études juives à l'é-

poque talmudique, c'est que ces études n'étaient pas seulement un moyen pour arriver à un but pratique, mais qu'elles étaient par elles-mêmes un but; on étudiait avec autant de zèle les lois concernant le fils pervers et rebelle, qui, d'après le Talmud, n'ont jamais été appliquées, que celles qui étaient d'une pratique journalière. La conséquence de cette façon de faire des études était qu'on ne voulait être étranger à aucune branche du savoir humain déjà connue à cette époque. On dit que Hillel avait quatre-vingts disciples qui étaient tous de ces savants universels qui ne sont jamais étrangers à aucune connaissance de leur temps. (Voy. Traité Soukhah, fol. 28 r°.)

Dans la procédure, on employait tous les moyens possibles pour arriver à l'acquittement (p. 78-80). La condamnation prononcée, on ne désespérait pas encore; les juges ne mangeaient pas de toute la journée (p. 120); ils attendaient au tribunal, pour pouvoir casser le jugement, si quelqu'un venait produire un argument en faveur de l'accusé (p. 105). Le condamné lui-même, arrivé au lieu du supplice, pouvait dire qu'il voulait produire un argument pour sa défense, et on le reconduisait au tribunal, lors même que son argument paraissait peu admissible, on espérait que c'était sa frayeur qui l'empêchait de se bien expliquer, et on l'écoutait toujours; on le reconduisait même à plusieurs reprises (*l. c.*).

Ces passages prouvent, à mon avis, que la loi rabbi-

nique admettait des *circonstances atténuantes;* car les arguments produits par l'accusé au lieu du supplice, au moment de son plus grand trouble d'esprit, ne pouvaient guère être des arguments scientifiques, savamment déduits, qui auraient échappé aux docteurs les plus illustres de la nation. Ces arguments ne pouvaient être que des circonstances atténuantes, arguments qui ne se prêtent à aucune règle, ni à aucune discussion scientifique, et qui ne peuvent être appréciés que par un jury, composé d'hommes experts qui connaissent l'accusé, toutes ses habitudes, ses antécédents et les circonstances de sa vie et du crime commis.

Il est remarquable que les talmudistes ont les *premiers* émis l'idée qu'il faut chercher par tous les moyens possibles à diminuer les souffrances de la peine capitale et du fouet, en appliquant aux condamnés le commandement mosaïque « tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Les femmes charitables ou la communauté fournissaient les substances propres à rendre le condamné insensible aux souffrances : c'est ainsi que de nos jours on donne du chloroforme aux malades soumis à une opération chirurgicale. On ménageait autant que possible la dignité humaine dans le condamné (p. 108). Rabbi Meyer dit qu'il faut ménager dans le condamné la dignité humaine, car l'homme est fait à l'image de Dieu (p. 111).

Il est vrai que beaucoup de dispositions dont je viens de parler n'ont été imaginées ou développées qu'après

la perte de l'indépendance nationale, à une époque où les Juifs n'avaient plus le pouvoir de condamner quelqu'un à mort. Mais il est certain que la plupart de ces dispositions étaient en vigueur déjà à l'époque de l'indépendance et qu'elles ont été pratiquées dans les cas très-rares de condamnation (p. 104).

II

Organisation de la magistrature. — Pour comprendre l'organisation de la magistrature juive de l'époque talmudique, il faut connaître d'abord l'état intellectuel de la nation. Les Juifs se distinguaient de toutes les nations par leur législation sur l'instruction populaire, législation qui a sa base dans la Bible et qui s'est développée peu à peu pour arriver, à l'époque talmudique, à une hauteur égale à celle de la meilleure législation moderne sur l'instruction. Voici ce qu'on lit dans la Ghemara :

« Rab Joudah dit au nom de Rab : Bénie soit la mémoire de cet homme qu'on appelait Josué, fils de Gamala, car sans lui l'instruction se serait perdue en Israël. Au commencement (à l'époque biblique) il y avait une loi mosaïque pour l'instruction obligatoire, qui forçait le père à instruire ses enfants; mais l'orphelin était privé d'instruction. Pour remédier à ce mal, la loi rabbinique établit des écoles à Jérusalem pour les enfants : cette loi était encore imparfaite; les enfants de la pro-

vince ne pouvaient en profiter que s'ils avaient un père, car les pères les amenaient à Jérusalem dans les écoles publiques; cependant les orphelins de la province étaient encore privés d'instruction. Les rabbins firent donc une nouvelle loi qui établit des écoles dans chaque *pelekh* (hyparchie, selon Raschi), et les enfants commençaient à les fréquenter à l'âge de seize ou de dix-sept ans. Mais il arriva que les élèves déjà grands quittaient l'école à la moindre contrariété, et les enfants des petites villes n'avaient pas d'instruction. Josué, fils de Gamala, vint donc établir une nouvelle loi sur l'instruction obligatoire, pour remédier à tous ces maux. D'après la loi rabbinique de Josué, fils de Gamala, chaque medinah (district), et même chaque ville ou village est obligé de fonder des écoles publiques, et les enfants doivent commencer à les fréquenter à l'âge de six ou sept ans. Rab dit à l'instituteur communal rab Samuel, fils de Schilath : Si l'on amène dans ton école un enfant de moins de six ans, il ne faut pas le recevoir; mais, à partir de l'âge de six ans, reçois-le et charge-le comme on charge un bœuf. Rab dit encore au même instituteur communal : Quand tu crois devoir frapper un enfant, tu ne dois le faire que doucement, sans lui faire mal; et ne t'inquiète pas, s'il ne veut pas étudier. Il ne faut pas le trop frapper pour le forcer à étudier, ni le chasser de l'école. Laisse-le assis auprès des autres enfants qui sont appliqués, et il finira par suivre le bon exemple. »

« Rabba dit : Jadis on amenait les enfants des petites villes dans les grandes pour qu'ils y fréquentassent les écoles publiques. Depuis la loi de Josué, fils de Gamala, qui établit des écoles dans toutes les villes, on n'amène plus les enfants d'une ville dans l'autre, et les pères de famille de chaque ville ou village peuvent exiger qu'on fonde des écoles chez eux. Mais on peut amener les enfants d'un quartier de la ville dans l'autre, et les pères de famille ne peuvent pas exiger qu'on nomme un instituteur dans leurs quartiers. S'il y a un fleuve qui sépare les quartiers l'un de l'autre, on ne peut pas laisser les enfants passer le fleuve ; alors on est obligé de nommer un instituteur pour chaque quartier. Cependant, s'il y a un pont solide, on peut laisser les enfants passer le fleuve ; mais s'il n'y a qu'une petite planche, on ne peut pas les laisser passer par là, et l'on est obligé d'établir une école de chaque côté du fleuve. »

« Rabba dit encore : Un instituteur communal peut recevoir des enfants jusqu'au nombre de vingt-cinq ; s'il y a cinquante enfants dans la ville, on est obligé de nommer deux instituteurs. S'il y en a quarante, l'instituteur doit s'adjoindre un répétiteur ; c'est la ville, et non pas l'instituteur, qui paye le répétiteur. »

« Rabba dit encore : S'il y a un instituteur qui enseigne, et si l'on en trouve un autre qui enseigne mieux, on ne destitue pas le premier ; car on pourrait se relâcher de son zèle, si l'on n'était pas sûr de sa

place[1]. Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, que cette crainte engagera les instituteurs à avoir plus de zèle.

« S'il y a deux instituteurs à nommer, dont l'un est plus versé dans l'Écriture que l'autre, mais dont l'autre fait plus attention à ce que les enfants ne se trompent pas dans la prononciation ou le sens exact de chaque mot, on préfère le premier; car l'enfant finira par se corriger tout seul. Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, qu'on préfère le dernier » (Traité Baba bathra, fol. 21).

Il y avait aussi des instituteurs libres, qui n'étaient pas nommés par la commune, et qui gagnaient leur vie en donnant des leçons; car rab Joseph dit : « Rab Houna, qui a émis l'opinion qu'un meunier (ou celui qui exerce une autre profession) peut empêcher son voisin d'exercer dans son impasse le même métier que lui, fait une exception pour l'instituteur d'enfants, parce qu'on l'a dit : Depuis Esdras (le retour de Babylone), la loi permettait à un instituteur de s'établir auprès d'un autre instituteur. » — « N'y a-t-il pas à craindre qu'il ne se relâche de son zèle, si on lui fait concurrence? — Au contraire, l'émulation augmentera son savoir et son zèle » (Baba bathra, folios 21 et 22).

Les adultes se rassemblaient le soir après la fin de leurs travaux, ainsi que le samedi et les jours de fêtes.

[1] Raschi l'interprète autrement.

dans les maisons communales ou dans les académies pour faire des études; le lundi et le jeudi ils allaient tous les matins entendre la lecture de la Bible. Chaque communauté devait acheter au moins une Bible, pour que tout le monde pût en profiter (Baba bathra).

Toutes ces dispositions et bien d'autres ont produit d'excellents résultats; l'instruction était extrêmement répandue en Israël. On trouvait de simples ouvriers du bas peuple qui connaissaient la Bible presque par cœur. Un chrétien demanda à rabbi Ismaël, pourquoi est-il écrit «Dieu fit pleuvoir sur Sodome... de la part de Dieu» (Genèse, XIX, 24). Un blanchisseur qui était là répondit pour rabbi Ismaël à son interlocuteur (qui voulait conclure de ce passage qu'il y a un Dieu père et un Dieu fils) qu'on ne peut pas tirer cette conclusion de l'Écriture; que la syntaxe de la langue hébraïque permet de répéter le substantif au lieu d'employer un pronom; car il est écrit : «Lemekh dit à ses femmes : Femmes de Lemekh écoutez ma parole» (Genèse, IV, 23), au lieu de dire «*mes* femmes écoutez ma parole» (p. 93 et 94). Cela prouve que le blanchisseur connaissait non-seulement l'histoire de Lemekh, mais aussi les paroles mêmes de l'Écriture. Des exemples pareils sont nombreux dans le Talmud.

Cela explique encore la Mischnah, qui veut que chaque ville qui compte cent vingt habitants ait un synhedrin de vingt-trois membres (p. 3). Cela explique aussi ce qu'a dit rab Ah'a, fils de rab Yka : «On a rendu le nombre

de *trois* obligatoire, car sur trois il y en aura au moins un qui connaîtra les lois civiles» (p. 4). Il faut faire remarquer ici que, pour être juge en Israël, il fallait avoir des connaissances très-étendues. Il fallait connaître non-seulement le Pentateuque et la Mischnah rédigée par rabbi Joudah, mais aussi la Beraïtha rédigée par rabbi Hi'ya et rabbi Oschia, et plus tard il fallait encore connaître les sentences de Rab et de Samuel et celles de tous les docteurs célèbres, qui n'étaient pas écrites et qu'on apprenait dans les écoles d'adultes et dans les académies. Tout le monde savait la Bible, car la Mischnah dit : « Si l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque. . . . il n'est pas condamné ; car tout le monde connaît la loi de la Bible, et l'ancien ne peut tromper personne » (p. 145). Les juges devaient connaître, en outre, la Mischnah, la Beraïtha et les sentences des docteurs célèbres, car on lit dans la Ghemara : « Le jugement qui est contraire aux paroles explicites d'une Mischnah est annulé. . . . le jugement contraire aux paroles explicites d'une beraïtha de rabbi Hi'ya et de rabbi Oschia, est également annulé ; . . . . même un jugement rendu contrairement aux paroles explicites de Rab ou de Samuel, ou même à celles de Rabbina ou de rab Asché est annulé » (p. 85). Il faut bien admettre que la connaissance des lois était très-répandue en Israël, puisque les vingt-trois juges qu'on nommait dans chaque ville de cent vingt habitants s'exposaient à être obligés de dédommager le plaideur qu'ils auraient

condamné par erreur, s'ils n'avaient pas de diplôme. Or les diplômes étaient, au moins à partir de la destruction de Jérusalem, très-rares [1], puisque d'illustres docteurs comme Soumkhous, Simon, le fils de Nanas, le fils d'Azaï, Samuel, n'en avaient pas.

Du reste, nous avons d'autres preuves que les juges étaient tous des hommes savants [2].

Cependant, malgré leur savoir, ils ne pouvaient juger que des procès civils; ils ne pouvaient pas juger des questions d'amende, ni à plus forte raison condamner à une peine corporelle, s'ils n'avaient pas de diplôme.

[1] Avant la destruction de Jérusalem les diplômes étaient probablement fréquents; car dans chaque ville il y avait un Synhedrin qui pouvait condamner à mort, ce qu'un juge sans diplôme n'aurait jamais pu faire, puisqu'il ne pouvait pas même condamner à une amende.

[2] Rabba suppose qu'un plaideur nommé Ronja, un simple planteur qui gagnait sa vie en cultivant les plantes des autres, devait connaître les opinions de rabbi Jossé et ses contradicteurs exprimées dans la Mischnah, et ce que rab Houna et son contradicteur ont dit à ce propos (voy. ma traduction de Baba bathra, fol. 5). La Ghemara dit que dans un certain cas douteux on ne s'empresse pas de payer, car on pense « qui me dit que nos rabbins me condamneront? » (*l. c.* fol. 5 v°) : on emploie le mot *rabbins* pour dire les *juges*. Un simple plaideur cite les paroles mêmes d'une mischnah, quand il devrait s'exprimer dans un sens tout à fait contraire conformément à son cas (*l. c.* fol. 30 v°), c'est qu'on savait la Mischnah par cœur comme la Bible. Rab Dimé dit qu'on n'a pas à craindre que l'écrit ne soit présenté devant un tribunal qui ignore certaines lois; tous les juges connaissent les lois (*l. c.* fol. 138 v°). Il n'y a pas à craindre qu'un juge signe une partie effacée par ignorance (*l. c.*, fol. 163 1°).

Si la Ghemara discute sur la question de savoir si des ignorants peuvent juger des procès civils (p. 4), c'est que la Ghemara discute souvent sur des questions qui ne se présentent guère; comme elle discute sur les *Ghibéonites*, qui n'existaient guère à l'époque de la Ghemara.

Le diplôme conférait au candidat le titre de *rabbi* et l'autorisation de juger des procès pouvant amener une condamnation à l'amende. Il fallait trois hommes compétents pour donner ce diplôme (p. 20). Ce diplôme servait en outre à dispenser le juge de dédommager le plaideur s'il avait rendu un jugement contre lui par erreur (p. 5). On donnait parfois des diplômes temporaires ou pour certains pays (p. 5, 6).

Les synhedrins, du reste, étaient tous élus par le suffrage universel. Les habitants de chaque ville nommaient par le suffrage universel les juges et les synhedrins de leurs villes, en les choisissant parmi ceux qui étaient savants, modestes et populaires (p. 143): le synhedrin de Jérusalem, de soixante et onze membres, confirmait l'autorité des synhedrins de la province (p. 3). A Jérusalem même il y avait trois synhedrins : le premier, de vingt-trois membres, se recrutait des divers synhedrins de la province; le deuxième, également de vingt-trois membres, se recrutait du premier; enfin, le troisième, qui était de soixante et onze membres et qui constituait l'autorité suprême de la nation, se recrutait du deuxième.

Tous ces juges ne recevaient aucun salaire ni de la ville, ni des plaideurs; ils continuaient après leur nomination à s'occuper de leurs métiers, les uns travaillaient aux champs comme de simples paysans, les autres étaient cordonniers, forgerons, etc. Les lundis et les jeudis, les juges étaient en permanence au tribunal, où ils attendaient les plaideurs; les autres jours ils n'y al-

laient qu'en cas de besoin (p. 10); car dans ces deux jours de la semaine tout le monde venait des campagnes pour entendre la lecture du Pentateuque, et l'on en profitait pour juger les procès. Si les plaideurs voulaient prendre un juge pendant qu'il travaillait aux champs, celui-ci pouvait leur demander de lui louer un remplaçant pour le temps où il serait occupé d'eux, mais il ne pouvait pas demander davantage. Les fonctions de juge étaient donc purement honorifiques, et on les remplissait comme on remplit un devoir religieux, car c'était faire une *mitzvah* (une bonne action) que de rendre un jugement.

Il y avait, en outre, de nombreuses académies dirigées par d'illustres docteurs, qui constituaient en même temps autant de tribunaux (p. 144). Ces académies-tribunaux avaient plus d'autorité morale et inspiraient plus de confiance que les autres tribunaux (*l. c.*).

Les synhedrins des villes s'occupaient, du reste, non-seulement de la justice, mais aussi de toutes les affaires publiques ou privées qui sont du domaine de la magistrature et de la police. Ils inspectaient les maisons pour la sûreté publique; ils inspectaient les mesures, en faisaient faire souvent de nouvelles, apposaient leurs cachets sur les anciennes pour qu'on sût qu'elles étaient vérifiées par eux; ils s'occupaient de la bienfaisance publique, des écoles, des fortifications des villes, de la répartition des impôts, etc. etc.

La procédure était très-simple. On écoutait les plai-

deurs, on les faisait sortir ensuite pour délibérer; puis on les faisait rentrer et l'on rendait le jugement. Mais ce qui est à remarquer, c'est que les juges étaient obligés de donner aux plaideurs les motifs du jugement (p. 77).

Le synhedrin de soixante et onze membres de Jérusalem avait encore un rôle politique. Il pouvait déclarer la guerre, installer les synhedrins des villes, etc. (p. 3). Il fallait un tribunal de vingt-trois juges pour juger une affaire capitale, il fallait trois juges pour un procès civil.

III

On trouve, en outre, dans ce volume, des passages du Traité Edjoth concernant l'autorité légale de la Mischnah. J'ai traduit et développé dans des notes tout ce qui m'a paru de quelque importance au point de vue de la religion, du prosélytisme (p. 117), des dispositions légales envers les païens (p. 177), et de la morale. Enfin je ferai remarquer une disposition légale peu connue, que j'ai développée dans ma traduction de Baba bathra, et que j'ai indiquée aussi dans la table alphabétique des termes techniques (article *Bagroth*); je veux parler de la majorité civile que la loi rabbinique a fixée à l'âge de vingt ans; ce qui explique le passage où il est dit : « L'enfant pervers et rebelle (Deutéron. XXI, 18) devait être majeur (avoir la majorité religieuse, qui arrive à l'âge de treize ans), mais il ne devait pas être un homme fait et complétement développé physiquement... dévelop-

pement de la barbe» (p. 121); car, s'il est arrivé à la majorité civile, son père n'a aucun pouvoir sur lui.

Il y a dans le Talmud des passages qui donnent lieu à l'accusation d'intolérance, et le plus souvent parce qu'ils sont mal compris. Partout où j'ai rencontré un passage pareil, j'ai cherché à l'expliquer dans ma traduction. On trouve, par exemple, dans ce volume, un endroit où un talmudiste dit qu'il est défendu à un païen de se reposer le samedi. Ce passage a été incriminé; c'est pourquoi je l'ai traduit pour en montrer le véritable sens. Le talmudiste veut dire que l'oisiveté est défendue aux Juifs et aux païens, et qu'il faut travailler *tous* les jours. Seulement, un Juif se reposant le samedi est non-seulement excusé, mais encore il accomplit un devoir, puisque Moïse lui a recommandé le repos dans ce jour; un païen est coupable s'il se repose le samedi, comme s'il reste oisif un autre jour de la semaine.

IV

Les idées qui m'ont guidé dans ma traduction sont les suivantes :

1° On considère généralement le Talmud comme une œuvre très-inférieure aux livres antiques qui l'ont précédé de plusieurs siècles, parce que parmi ses auteurs il n'y en a pas qui ait acquis la renommée et la célébrité universelle d'un de ces grands législateurs antiques dont les noms sont connus et admirés de tout le monde;

parce que le Talmud renferme des idées et des croyances que la civilisation moderne ne peut plus accepter; parce qu'enfin il est l'œuvre des pharisiens. Je laisse de côté le dernier reproche, et je parlerai des autres. Les anciens législateurs ont établi aussi des lois et des coutumes que la civilisation moderne ne peut plus accepter. Nous ne voulons plus tuer nos enfants infirmes aussitôt après leur naissance; nous ne voulons plus donner à nos enfants des leçons de vol, comme à Sparte; nos professeurs leur apprennent des choses plus utiles et plus morales; et nos voleurs apprennent leur métier tout seuls.

Nous ne voulons plus expier nos fautes par le sang des taureaux et des béliers, ni entrer dans les lieux sacrés les pieds nus, etc. etc. Mais toutes ces choses sont trop loin de nous, elles ne trouvent plus un seul adhérent dans la société moderne, et elles nous sont, par conséquent, complétement indifférentes. Les croyances et les coutumes mentionnées dans le Talmud trouvent encore des adhérents ou des défenseurs, et elles sont moins indifférentes à leurs adversaires. Le reproche qu'on fait au Talmud n'a donc pour motif que la circonstance que ses idées sont moins éloignées de nous que celles des livres plus antiques.

J'ai pensé, au contraire, que l'humanité progressant toujours, que le recul qu'on observe parfois n'étant que passager, l'époque talmudique, postérieure de plus de quinze siècles à celle du Pentateuque, ne peut être que très-supérieure à celle de la Bible. Je n'ai jamais com-

pris ceux qui rabaissent le Talmud et exaltent la législation de Moïse, qui a éclairé toutes les nations, et qui aurait excepté la sienne. Que dirait-on d'un législateur français dont le code ferait le bonheur du monde entier, et qui aurait pour résultat l'abaissement de la France? J'ai donc pensé qu'il y aurait plus de gloire pour Moïse, s'il a, en voulant le bonheur du genre humain, pensé aussi à sa propre nation, et s'il lui a donné une base sur laquelle elle pourrait se développer conformément au progrès de l'humanité, et arriver, par exemple à l'époque talmudique, à se créer une législation d'autant plus supérieure au point de vue moral et humanitaire à celle des peuples voisins, que le code mosaïque, sa base, était supérieur à celui des païens, contemporains de Moïse. J'ai pensé aussi qu'à l'époque talmudique les Juifs se trouvaient dans les conditions les plus heureuses pour leur développement et pour le progrès de leur civilisation, conditions qu'on ne voit chez aucun peuple de l'antiquité ni du moyen âge, ni même chez les Juifs aux autres époques de leur histoire. En effet, avec une instruction populaire très-répandue, beaucoup plus répandue que celle de toutes les autres nations contemporaines, instruction basée sur le monothéisme et le code mosaïque, les Juifs participaient en outre à toutes les civilisations les plus avancées des autres peuples, parmi lesquels leurs diverses communautés vivaient dispersées; les communautés se rencontraient à Jérusalem à l'époque du pèlerinage, qui se répétait trois fois par

an, et ainsi elles se communiquaient leurs idées de progrès et de civilisation qui se répandaient dans toute la nation. A l'époque où les Juifs étaient sur le point de perdre les derniers vestiges de l'indépendance nationale, Jérusalem était la *seule* ville de la terre où l'on parlait toutes les langues du monde (voy. *Actes des Apôtres*). C'est avec ces idées que j'ai toujours envisagé le Talmud et que je me suis mis à l'étudier.

2° Tous ceux qui s'occupent du Talmud ne séparent pas la Mischnah de la Ghemara, ni ces deux textes de leurs commentaires, Raschi, les Thossephoth, etc. C'est ainsi que je l'ai étudié dans mon enfance. J'ai pensé plus tard qu'il fallait les séparer l'un de l'autre selon les époques; que les auteurs de la Mischnah vivaient dans un temps où la nation était encore plus ou moins indépendante, où les Juifs avaient encore des amis et même des alliés parmi les nations, où ils faisaient pour le monothéisme et pour leurs idées nationales une propagande très-active et très-heureuse. Jésus a dit que les pharisiens «parcouraient la terre et la mer pour faire un prosélyte.» Ce sont ces innombrables prosélytes faits par des millions de Juifs qui ont converti les païens, pour en faire des (*gher thoschab*) monothéistes et d'honnêtes gens (p. 117), sans leur imposer leurs propres coutumes nationales (Joseph raconte que le Juif qui a converti un roi païen, l'a dissuadé de se circoncire). Ce sont les innombrables apôtres juifs qui, faisant la propagande la plus active depuis les auteurs des livres sibyl-

lins[1], ont fini par convertir le monde, de sorte que les douze apôtres n'ont prêché que des convertis. Autrement ces douze hommes seuls, ou plutôt le treizième seulement, ne seraient jamais arrivés à faire abandonner si rapidement au monde païen sa religion séculaire.

Toutes ces conditions ont fait qu'à l'époque de la Mischnah il n'y avait guère de haine religieuse, et que les Juifs, voulant propager leurs idées au dehors, se distinguaient par leur tolérance et par leur sympathie pour toutes les nations. Tout cela a changé à l'époque de la Ghemara, qui a été rédigée trois ou quatre siècles après la Mischnah. On avait encore la sympathie et la tolérance traditionnelles, mais on avait souffert des persécutions religieuses. Jérusalem était détruite, et il n'y avait plus de centre commun, pour que tous les Juifs pussent participer à tous les progrès accomplis par les divers peuples, et pour qu'ils pussent en faire le bien commun de la nation.

On trouvera dans ma traduction des Traités Jebamoth, Ghitin, Kidouschin, etc. etc. les idées nouvelles qui ont pénétré parmi les Juifs à l'époque de la Ghemara, et qui étaient inconnues du temps de la Mischnah. Ce sont les idées concernant les esclaves, les prosélytes, l'idée du péché originel, etc. etc. Enfin les commenta-

[1] Les livres sibyllins, en grande estime dans l'Église, sont d'après Ewald des ouvrages faits avant Jésus-Christ par des Juifs pour propager le monothéisme. Rab Joseph et rab Asché s'étonnaient que, dans certaines villes, il n'y eût pas de prosélytes (*Berakhoth*, fol. 17 v°); Rabbi Elazar et Rabbi Johanan disaient que Dieu avait dispersé les Juifs pour qu'ils convertissent les païens (*Pesahim*, fol. 87 v°).

teurs, Raschi et autres, ont vécu à l'époque des croisades et des guerres religieuses, et il est inutile d'exposer les différences qu'il y avait entre cette époque et celle du Talmud.

Or la Mischnah et la Ghemara ont subi le sort de tous les livres antiques, de la Bible et du Nouveau Testament : ils ont été compris par les commentateurs des époques postérieures selon les idées de leur temps. Dans notre siècle, les critiques cherchent à comprendre les livres susmentionnés selon les idées qui ont régné à l'époque de leurs auteurs. J'ai donc cherché à employer la même critique pour la Mischnah et pour la Ghemara, et les passages sont nombreux que la critique m'a fait comprendre autrement que les commentateurs.

3° La Ghemara, comme la Mischnah le fait souvent aussi, veut toujours déduire de la Bible les lois et les sentences, et elle trouve presque toujours moyen de les attacher à un verset de l'Écriture. J'ai laissé de côté toutes ces déductions, qu'on a appelées le *drasch* ou l'exégèse talmudique; et cela pour trois motifs.

a. J'ai suivi l'idée admise de nos jours par tout le monde que ces déductions bibliques ne sont que des *asmakhtha*, de simples attaches; idée qui se trouve, du reste, exprimée dans certains endroits par les commentateurs les plus connus, comme les tossephoth; et que Maïmonide a peut-être le premier étendue à toutes les déductions de la Ghemara qu'il considère comme de

simples attaches. (Hilkhouth *yschouth* perek I ; voy. *Theschouboth ha-rambam.*)

b. Les discussions sur le point de savoir à quel verset ou à quel mot il faut rattacher certaines dispositions légales, sont souvent très-longues, de sorte que le lecteur aurait besoin de parcourir plusieurs pages avant de trouver une ligne renfermant une disposition légale qui, seule, l'intéresse. C'est par ce motif que j'ai laissé de côté aussi les quelques passages où la Ghemara s'occupe de l'exégèse de la Mischnah ; ce sont des questions grammaticales ou linguistiques qui n'intéressent pas ceux qui ne cherchent que les lois. Ces passages sont, du reste, rares.

c. Ce *drasch* (exégèse talmuldique) est un phénomène très-intéressant à étudier. Quelques savants s'en sont occupés, entre autres l'illustre docteur Geiger. J'essayerai peut-être un jour, en profitant des recherches déjà faites par d'autres, d'étudier l'origine, le développement et les avantages, la nécessité même de cette exégèse. A présent, je ne signalerai qu'un inconvénient qu'elle a eu et qu'elle a encore pour tous ceux qui étudient le Talmud. Les commentateurs du moyen âge, ainsi que leurs successeurs, ont considéré les déductions bibliques dont je viens de parler comme les motifs véritables et uniques des dispositions légales du Talmud, ce qui devenait souvent la cause de l'ignorance des véritables motifs des lois et de l'esprit de la légis-

lation. J'en citerai un seul exemple. D'après la loi mosaïque, en marchant sur un tombeau on devenait impur, c'est-à-dire inapte à faire certains actes religieux, sans s'être purifié. Or, les enterrements ne se faisaient pas toujours dans des cimetières entourés d'un mur de séparation; on enterrait souvent les morts à l'endroit même où ils avaient cessé de vivre, surtout s'ils se trouvaient en dehors des villes ou des villages. Les Juifs ne les enterraient jamais sur les routes publiques, en outre, ils indiquaient les sépultures par une marque appelée *tzijon*. Les païens ne le faisaient pas. Il en résultait, à une époque où les Juifs étaient partout entourés de païens, que les premiers ne pouvaient pas observer les lois de la pureté concernant les morts païens, dont ils ne pouvaient pas reconnaître les tombeaux, et l'on a fini par croire que ces tombeaux ne rendaient pas impur. On avait donc une tradition, qui s'est développée par les circonstances que je viens d'indiquer, d'après laquelle le tombeau d'un païen ne rendait pas impur. Cette tradition fut attachée, selon l'habitude talmudique, à un mot de la Bible. L'écriture dit qu'un *adam*, un homme, qui meurt, rend impur... Ce mot *adam*, dit-on, s'applique seulement aux Juifs. Ce passage a été mal compris par certains commentateurs et incriminé par les ennemis du judaïsme encore dans le siècle passé[1]. Les

[1] On n'a pas remarqué que le mot *ysch*, homme, exclut aussi les païens à propos d'une autre impureté (Traité Nidah, fol. 34 r°). Mais le même mot *ysch* s'applique aux païens à propos des sacrifices et des

uns et les autres ne se sont pas demandé, comment les Juifs auraient pu vivre et observer leur religion parmi les païens pendant plusieurs siècles, s'ils avaient appliqué les lois de pureté aux tombeaux païens qui n'étaient marqués par aucun signe[1]? Ils ne savaient pas que le passage en question n'a été trouvé qu'après que les Juifs se furent habitués pendant des siècles à ne pas appliquer la loi de la pureté aux tombeaux païens. C'est ainsi que le passage du Cantique des Cantiques qui défendait aux Juifs de se révolter contre les païens (Traité Khethouboth, fol. 111 r°) n'a été découvert qu'après la dernière révolution de Bar Khokhbah, quand toute insurrection était devenue impossible, et quand les docteurs ne pouvaient que chercher à calmer l'effervescence des impatients pour leur faire abandonner toute velléité belliqueuse.

J'ai donc cru que le seul moyen d'étudier et de faire connaître les motifs des lois rabbiniques et l'esprit de la législation du Talmud est de laisser de côté les attaches bibliques, et de chercher les véritables motifs dans l'esprit général de la législation talmudique, dans les circonstances de l'époque du Talmud et les idées qui

vœux que ceux-ci font pour le temple (Menah'oth, fol. 73; Erakhin, fol. 5 v°).

[1] C'est pour ce motif qu'aucune des lois bibliques sur l'impureté n'était appliquée aux païens, lesquels étaient toujours considérés comme purs par la loi mosaïque. (Voy. Traité Nidah, fol. 34 r°; Thossephoth, article *Vezobo tamé;* voy. même traité, fol. 56 v° et 69 v°.) J'expliquerai ailleurs pourquoi j'emploie ici l'expression *loi mosaïque.*

régnaient parmi les Juifs et dans le monde à cette époque.

4° J'ai eu pour but constant de traduire la Mischnah et la Ghemara, et non pas les commentateurs, dont je n'ai pris que ce qu'il fallait pour l'intelligence du texte. Quand j'ai cru devoir adopter une autre interprétation que celle des commentateurs, j'en ai averti le lecteur par une note. En traduisant la législation criminelle, j'ai négligé les lois concernant le fils pervers et rebelle (Deutéronome, xxi, 12-18) et celles qui concernent une ville coupable de paganisme, parce que le Talmud dit que « ces lois n'ont jamais été appliquées et ne le seront jamais. »

Enfin, j'annonce à mes lecteurs que j'ai déjà *complètement* fini toute la législation civile du Talmud, et tout ce que j'ai cru devoir traduire, comme les dispositions légales envers les païens, les lois sur les prosélytes, les esclaves, les mœurs, les idées religieuses et morales, etc., etc. J'ai divisé tout ce travail en cinq tomes. Le premier tome renfermera tout ce que j'ai traduit des traités des trois divisions appelées *Seder zeraïm*, *Seder moèd* et *Seder naschim*. Le deuxième tome renfermera la traduction du traité *Baba kama*; le troisième, celle de *Baba metzià* et le quatrième, celle de *Baba bathra*; enfin, le cinquième renfermera tout ce que j'ai traduit des autres traités des divisions appelées *Seder nezikin*, *Seder kodaschim* et *Seder taharoth*. Les cinq tomes auront ensemble environ cent quinze ou cent vingt feuilles.

Ici, je suis obligé d'ajouter les cinq notes que j'ai mises dans la préface, et qui manquent dans les volumes que j'ai reçus de l'imprimerie nationale [1].

Je profite de l'occasion pour ajouter encore que j'ai fait ce travail seul, sans aide et sans aucun encouragement pécuniaire ou autre.

Un grand nombre de savants ont expliqué le Talmud,

[1] Ces notes sont :

a) Dans la page V il manque la note « Rab Schescheth y a trouvé huit commandements» [Menahoth fol. 44 r.].

b) Dans la page XIII de la préface j'ai écrit : « Rabbi Joudah dit qu'en tuant les animaux il faut couper les grands vaisseaux du cou, pour que la mort soit rapide. » J'y ai ajouté la note, que la Ghemara a compris autrement l'idée de Rabbi Joudah.

c) Dans la page XVII, j'ai mis à propos des lois de Josué fils de Gamala, sur l'instruction obligatoire la note suivante :

« Ceci se passait en Israël au moins deux siècles avant Jésus-Christ, plus de douze siècles avant l'époque où un souverain d'un grand Etat européen de dix millions d'habitants ne savait ni lire, ni écrire, et dix-huit siècles avant qu'on ait commencé en Europe à désirer une loi quelconque sur l'instruction populaire. »

d) Dans la page XXX il manque la note « Rabbi Eeliezer dit qu'on faisait des sacrifices au temple pour toutes les nations de la terre. » [Traité Soukhah, fol. 55, v.]

e) Dans la page XXXIII « ils indiquaient les sépultures par une marque appelée *tsijon.*» J'ai mis en note : « On connaît l'expression du Nouveau Testament *sépulcres blanchis* ; les Juifs les blanchissaient pour les faire reconnaître. »

Comment ces cinq notes ont-elles été supprimées ? La commission des impressions gratuites ne fait imprimer que les livres qu'elle a lus. Or, elle a lu mon ouvrage, mais non pas la préface que je n'ai écrite qu'après l'impression de cet ouvrage. On a donc pensé qu'il faudrait peut-être soumettre la préface à la commission, mais pour éviter des retards le directeur de l'imprimerie a eu la bonté de se contenter de la lecture de M. Derenbourg, le correcteur de l'Imprimerie Nationale, qui est le seul Israélite dans l'établissement.

Or, M. Derenbourg a rayé un grand nombre de passages entiers, de

mais il n'existe pas un seul commentaire *critique*, et je n'ai eu aucun prédécesseur sur lequel j'aurais pu m'appuyer. Aussi ne puis-je pas donner mon travail comme une œuvre parfaite, quoiqu'il me semble qu'il a mieux réussi que je ne l'avais espéré d'abord. Je me contente du mérite d'avoir, *le premier*, ouvert la voie ; que ceux qui me feront l'honneur de me lire, expliquent les passages

sorte que le directeur ne croyait pas pouvoir faire faire le tirage de la préface sans la soumettre à un membre de la Commission.

Voici quelqnes-uns des passages que M. Derenbourg a effacés avec un crayon :

a) Dans la page VIII «chez lesquels [non pas les Romains mais d'autres païens] un frère épousait souvent sa sœur.»

b) Dans la page XIV il a rayé le passage entier où j'ai écrit « la conséquence de cette façon de faire des études était qu'on ne voulait être étranger.... à aucune connaissance de leur temps »

c) Dans la page XV M. Derenbourg a rayé 12 lignes entières où j'ai dit que les auteurs du Talmud ont probablement admis des *circonstances atténuantes*, et où j'ai cherché à le prouver.

d) Dans la même page, M. Derenbourg a rayé le passage . « en appliquant aux condamnés le commandement mosaïque *tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »

C'est cependant le Talmud lui-même qui dit : « Il est écrit : tu aimeras ton prochain comme toi-même ; c'est pourquoi il faut choisir pour le condamné la mort qui fait le moins souffrir.» Ce passage talmudique est même un de ceux que tout bon élève des études talmudiques de la Pologne connaît par cœur.

e) Dans la même page il a rayé le passage : « On ménageait autant que possible la dignité humaine dans le condamné » [v. p. 108]. Il n'avait qu'à voir la p. 103 pour savoir que j'avais raison de le dire.

f) Dans la page XVII il a rayé la note que j'ai écrite à propos de l'instruction obligatoire.

On comprend que je n'ai pas pu consentir à la suppression de tous ces passages ; et ils ont été maintenus, mais les cinq notes en question ont été retranchées.

que j'ai laissés sans explications satisfaisantes, et qu'ils rectifient, dans l'intérêt de la science, les erreurs que j'ai peut-être commises, en donnant à certaines lois une explication qui n'est pas exacte.

Ce grand travail est enfin achevé, malgré les difficultés et les privations considérables que j'ai supportées avec courage.

Tout cela sans aucun espoir de gain ou de profit, puisque le volume de la législation thalmudique que j'ai déjà publié s'est si peu vendu, que je n'ai pas même pu payer les frais de l'impression. Parmi les divers travaux que j'ai faits, c'est, du reste, la grammaire polonaise qui était pour moi le travail le plus difficile.

Né dans une petite ville de la Lithuanie, à Horodez (poviat de Kobrin, gouvernement de Grodno), je n'ai jamais su un seul mot de la langue polonaise. On sait que l'immense majorité des Israélites de la Pologne et de la Lithuanie ne savent que l'hébreu et l'allemand, mais qu'ils ignorent complètement le polonais. On comprend les nombreux inconvénients d'un tel état de choses ; outre les reproches que les chrétiens de la Pologne font à leurs concitoyens israélites, de ce que ceux-ci n'apprennent pas la langue de leur pays, et de ce que même les écrivains juifs n'ont écrit qu'en hébreu ou en allemand, et qu'ils n'ont jamais rien fait pour la littérature polonaise. J'ai eu l'idée de vouloir réparer la faute de mes compatriotes, ou plutôt de remédier à ce mal. Me croyant quelques aptitudes pour les études grammaticales, j'ai conçu l'idée d'écrire une grammaire polonaise comparée avec l'hébreu et l'allemand, pour

que les Israélites apprissent ainsi le polonais qu'ils ignorent, en le comparant avec les deux langues mentionnées qu'ils connaissent. Mais avant d'écrire une grammaire nouvelle, il a fallu que j'apprisse moi-même la langue. C'est à Paris que j'ai commencé, il y a environ trois ans, à apprendre le polonais, en l'étudiant d'abord dans une grammaire polonaise écrite en français, et en prenant pour premier livre de lecture la Bible, en cherchant tous les mots dans le dictionnaire, et en comparant les phrases polonaises avec celles de l'hébreu pour en comprendre plus facilement le sens. Après avoir fini cette lecture, j'étais à même de lire d'autres ouvrages polonais et des grammaires polonaises écrites dans cette langue. Maintenant ma nouvelle grammaire polonaise est complètement finie, et la première livraison, contenant 15 feuilles, a déjà paru à Paris, dans la librairie de Mickiewicz, rue de Tournon, 16. J'ai écrit cette grammaire en langue allemande pour les Israélites de la Pologne, et aussi pour les Polonais des autres cultes qui trouveraient peut-être quelque intérêt à lire mes règles et mes principes tout à fait nouveaux.

J'offre maintenant tous mes remercîments à la Commission des impressions gratuites, dont la bienveillance m'a assuré l'honneur de voir le présent travail publié par les presses de l'Imprimerie nationale.

Je finis ma longue préface par des remercîments à deux braves catholiques, Mme Meyer et M. Lequet, qui m'ont aidé à faire ce travail talmudique et à le mener à bonne fin, ainsi qu'à écrire les autres ouvrages mentionnés ici sur le titre de ce volume. Depuis dix-huit ans que je suis

à Paris, je n'ai jamais pu faire la dépense d'un sou pour chauffage. Les hivers passés à Paris seraient donc perdus pour moi, si Mme Meyer et M. Lequet, qui tiennent le café Procope, rue de l'Ancienne-Comédie, ne m'avaient pas, pendant de longues années, généreusement offert une place dans leur café pour y travailler toute la journée et toute la soirée jusqu'à minuit.

Depuis dix ans que j'ai reçu mon diplôme de médecin de la Faculté de Paris, après avoir fonctionné comme interne des hôpitaux pendant quatre ans, je n'ai jamais pu m'établir faute de ressources ; je n'ai presque rien gagné. Mon compatriote Salacki, qui tient un restaurant polonais, rue du Dragon, nº 40, me donnait et me donne encore le dîner pour 13 sous ou pour 14, et très-souvent à crédit ; parfois j'avais la tentation d'aller jusqu'à la somme de 15 et même 17 sous, mais il me comptait toujours 13. Enfin, comme j'ai réussi à guérir complètement le fils de M. Cahen, rue Rougemont, nº 9, qui était atteint d'épilepsie, il a été très-reconnaissant et il m'a procuré plusieurs autres malades, à Paris et en province, que j'ai soignés avec succès par correspondance et qui m'ont payé pour les avoir guéris, ce qui m'a aidé à subvenir à mes petites dépenses. J'offre ici mes remercîments les plus sincères à toutes ces personnes, et surtout à ces braves catholiques sans lesquels il m'aurait été impossible de faire le travail talmudique.

Dr Israel-Jehiel-Michel RABBINOWICZ.

LÉGISLATION CRIMINELLE
DU TALMUD.

TRAITÉ SYNHEDRIN.

MISCHNAH.

Folio 2. Un tribunal de trois juges statue sur les procès civils ou sur les réclamations relatives à l'enlèvement d'une chose par violence, ou sur les blessures. C'est aussi un tribunal de trois juges qui connaît des demandes en dommages-intérêts, soit dans le cas où la loi accorde une entière indemnité, soit dans ceux où elle n'accorde que le remboursement de la moitié du dommage, comme aussi dans ceux où elle oblige de payer le double ou le quadruple, ou le quintuple (voy. Exode, XXI, 37). Les réclamations pour viol ou pour séduction et l'accusation d'adultère sont portées devant un tribunal de trois juges, d'après rabbi Meyer; les autres docteurs disent que pour l'accusation d'adultère il faut un tribunal de vingt-trois juges, car ces procès peuvent aboutir à une peine capitale. Un tribunal de trois juges peut condamner à la peine du fouet; on dit de la part de rabbi Ismaël que cette peine ne peut être prononcée que par un tribunal de vingt-trois juges. Un tribunal de trois juges peut décider si le mois doit être augmenté d'un jour. La décision qui ajoute à l'an-

née un mois intercalaire peut également être rendue par trois juges, d'après rabbi Meyer; mais d'après rabban Simon, fils de Gamaliel, la séance peut s'ouvrir par trois juges qui décident s'il y a lieu de discuter, mais la discussion se fait par cinq, et la décision est rendue par sept juges; cependant, si la décision a été prise par trois juges, l'année reste augmentée. Il suffit, d'après rabbi Simon, de trois anciens pour la cérémonie de l'imposition des mains, comme aussi pour les fonctions qu'ils doivent remplir à l'occasion d'un mort trouvé entre deux villes, où l'on tue une vache (Deutéronome, XXI, 4); mais, d'après rabbi Joudah, il faut cinq anciens pour ces cas. Il en faut seulement trois pour la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, XXV, 9). Il en faut trois aussi pour le *mion*, refus d'une fille mineure.

Les fruits des plantes de la quatrième année (Lévitique, XIX, 24) et de la deuxième dîme pouvaient être rachetés par leur valeur en argent. Si cette valeur n'était pas bien connue, l'estimation devait se faire par trois personnes. Il en est de même pour l'estimation de toutes les choses sacrées qu'on voulait racheter. Il en faut aussi trois pour les estimations nécessitées par suite d'un vœu (Lévitique, XXVII) quand il s'agit du mobilier (la Ghemara en donne diverses explications), rabbi Joudah dit que l'un des trois doit être un cohen (un prêtre). Les terrains sacrés qu'on veut racheter doivent être estimés devant dix personnes, dont une est un cohen. Il en est de même pour l'estimation d'un homme, s'il a fait vœu de donner sa valeur.

Les causes qui entraînent la peine capitale ne peuvent être jugées que par un tribunal de vingt-trois personnes. Les cas où la loi condamne un animal à mort, soit que ce-

lui-ci ait tué un homme (Exode, XXI), soit à propos d'un crime (Lévitique, XX), exigent aussi un tribunal de vingt-trois personnes, car les mêmes qui condamnent l'animal condamnent aussi le coupable; rabbi Eliezer dit que le premier venu qui tue un animal nuisible fait une bonne action, et qu'il est inutile de le faire condamner par un tribunal.

Il faut un tribunal de soixante et onze juges pour juger une tribu entière, ou un faux prophète, ou un grand prêtre. Il faut une assemblée autorisée de soixante et onze membres pour déclarer la guerre non obligatoire. Il faut un tribunal de soixante et onze juges pour augmenter la ville [de Jérusalem] ou les annexes du temple. Il n'y a que le tribunal de soixante et onze juges qui ait le droit d'installer les synhedrins de vingt-trois juges qui doivent siéger dans les villes (voy. fol. 88). Il faut aussi un tribunal de soixante et onze juges pour le procès et la punition de toute une ville coupable de paganisme (Deutéronome, XIII). On ne détruit pas, du reste, cette ville, si elle se trouve située sur la frontière. On ne détruit pas trois villes coupables de paganisme, mais on peut en détruire une ou deux.

Le grand synhedrin était composé de soixante et onze membres, et le petit de vingt-trois; d'après rabbi Joudah, il suffit de soixante-dix pour le grand synhedrin. Pour acquitter un homme, il suffit d'une majorité d'une seule voix; mais pour le condamner, il faut une majorité de deux voix.

Pour qu'une ville ait le droit d'avoir un synhedrin, elle doit avoir cent vingt habitants; d'après rabbi Nehemia, elle doit en avoir deux cent trente, afin qu'il y ait au moins dix habitants pour un juge.

GHEMARA.

Fol. 3. Rabba dit que la Mischnah distingue les procès civils ordinaires des procès intentés à l'occasion d'un enlèvement par force ou de blessures, parce que dans la deuxième catégorie de procès il faut trois mumh'in, des juges, dit Raschi, autorisés par le nassie à remplir cette fonction, tandis que dans les affaires de commerce et de prêt il suffit de trois juges non autorisés. C'est une facilité accordée au commerce, comme rabbi Chanina l'a dit. Rab Ah'a, fils de rab Yka, dit que, d'après la loi mosaïque, un seul juge pourrait aussi juger les procès civils; mais de peur que ce juge ne fût un homme ignorant les lois du pays, on a plus tard rendu le nombre trois obligatoire, car sur trois, il y en aura au moins un qui connaîtra les lois. Ce rab Ah'a admet l'opinion de Samuel, d'après lequel un jugement prononcé par deux personnes est valable; mais le tribunal doit être blâmé pour avoir osé braver les usages. D'après Rabba, au contraire, ce jugement n'est pas valable.

Fol. 4. On lit dans une beraïtha : Les procès civils sont jugés par trois personnes. Fol. 5. Si le juge est légalement autorisé, il peut juger seul. Rab Nah'aman dit : Un homme comme moi peut juger seul; rabbi H'iya dit la même chose.

Remarque : D'après les thossephoth, ces docteurs voulaient dire seulement qu'ils avaient le droit de juger, ou bien qu'ils étaient assez experts pour ne pas se tromper; mais ils ne voulaient pas dire qu'ils le feraient, car il est dit dans le Traité Aboth, quatrième division : « Il (rabbi Ismaël) avait l'habitude de dire : ne juge pas seul, car il n'y a qu'un (Dieu) qui juge seul. »

Question. — Suffit-il, pour juger seul, que le juge ait le savoir et le talent nécessaires, ou faut-il encore qu'il ait une autorisation?

Réponse. — Mar Zoutra, le fils de rab Nah'aman, jugea seul, et il se trompa. Celui qui fut condamné contrairement à la loi réclama de son juge le remboursement de la somme à laquelle il l'avait condamné.

On arriva chez rab Joseph, qui dit au juge : « Si les parties s'en sont complétement rapportées à ta décision, même pour le cas où tu te tromperais, tu n'as pas besoin de payer; sinon, c'est-à-dire, ajoute Raschi, si elles ont demandé que tu juges d'après la loi, va payer. » Or, il est évident que ce juge n'avait pas d'autorisation, autrement il ne serait jamais obligé de payer. On peut donc en conclure que le jugement est valable, même quand le juge n'a pas d'autorisation.

Rab dit : Si quelqu'un veut juger sans s'exposer à être obligé de dédommager celui qu'il condamne pour le cas où il se tromperait, il doit prendre une autorisation du resch Geloutha, chef de l'exil. Samuel dit la même chose.

Il est certain que l'autorisation du chef de l'exil suffit pour les pays de l'exil, et que celle du nassie suffit pour la Palestine. Il est certain aussi que l'autorisation du chef de l'exil suffit pour la Palestine, car le chef de Babylone a plus d'autorité que celui de la Palestine. Mais celle du nassie suffit-elle pour les pays de l'exil?

Réponse. — Rabbah, le fils de Bar-H'anah, avait une autorisation du nassie; il vint à Babylone, où il jugea un procès, et il se trompa. Il fut alors obligé par rabbi H'iya de dédommager le condamné. Il en résulte que l'autorisation du nassie ne suffit pas pour Babylone.

Dans quel but alors Rabbah, le fils de Bar-H'anah, a-t-il pris l'autorisation? Il l'a prise pour les villes voisines qui appartiennent à la Palestine.

Quand Rabbah, le fils de Bar-H'anah, est allé à Babylone, rabbi H'iya dit à Rabbi, qui était le nassie de la Palestine : « Mon neveu va à Babylone et demande une autorisation. » Rabbi la lui donna en ces termes : « Qu'il décide les questions cérémonielles, qu'il juge les procès[1]. »

On lit dans une beraïtha : Par suite des erreurs commises par des disciples, on a établi que désormais aucun disciple ne décidera des questions cérémonielles sans qu'il ait une autorisation de son maître.

[1] Il paraît que Rabbi, en sa qualité de nassie, étendit sa juridiction aussi sur Babylone, mais que les docteurs de Babylone, au moins les générations postérieures, ne voulaient pas reconnaître l'autorité du nassie.

On lit dans une autre beraïtha : Un disciple ne doit pas décider des questions cérémonielles en présence de son maître, à moins qu'il n'en soit éloigné de trois parsah.

Question. — Il est certain que l'autorisation peut se donner sur certaines parties seulement des connaissances juives, puisque le nassie Rabbi a donné à Rab l'autorisation de décider de toutes les questions cérémonielles, excepté celles qui concernent les infirmités du premier né des animaux [1]; mais nous ne savons pas si l'autorisation peut se donner conditionnellement ou à temps.

Réponse. — Quand rab Saman est allé à Babylone, rabbi Joh'anan lui dit : «Nous te donnons l'autorisation pour tout le temps de ton voyage, mais cette autorisation n'aura plus de valeur quand tu reviendras chez nous.»

Rab Nah'aman répéta l'opinion de Samuel que le jugement prononcé par deux personnes est valable, mais que les juges sont blâmables pour leur hardiesse de juger à deux un procès. Rabba fit alors à rab Nah'aman l'objection suivante : Nous avons une mischnah qui dit : si des trois juges deux s'accordent dans leur décision, et si le troisième ne peut pas se prononcer, on leur adjoint d'autres juges. On peut donc en conclure que deux juges ne peuvent pas rendre un jugement valable. Mais rab Nah'aman lui répondit que les deux cas ne se ressemblaient pas : Si la séance a commencé avec trois juges, on ne peut pas la finir avec deux.

Autre objection contre rab Nah'aman. — Rabban Simon, fils de Gama-

[1] Le premier né des animaux était sacré pour l'autel, tant qu'il n'avait pas d'infirmité permanente qui le rendît impropre pour l'autel; ce n'est qu'alors qu'on pouvait le tuer dans la boucherie. Mais il fallait savoir distinguer entre l'infirmité incurable et celle qui était transitoire. Rab a étudié dix-huit mois cette science chez un berger. Cependant Rabbi ne lui a pas donné l'autorisation de décider de ces infirmités; c'était, croit-on, en l'honneur de Rabbah, fils de Hanah, qui était digne d'être laissé seul juge de ces questions.

liel, dit : La décision légale se rend par trois juges, la *pescharah* se prononce par deux. Il y a cette différence entre les deux jugements, que si le premier est prononcé par deux juges, les parties ne sont pas forcées de s'y conformer, tandis que la *pescharah* prononcée par deux juges est irrévocable.

Fol. 6. On ne peut guère admettre que l'opinion de ce rabban Simon fût isolée, puisque rabbi Abouhou dit que tout le monde est d'accord de considérer comme nul le jugement rendu par deux juges.

Réponse. — Rab Nah'man et Samuel ne partagent pas l'avis de rabbi Abouhou; ils admettent que l'opinion de rabban Simon est isolée, et que, d'après les autres docteurs, la décision légale rendue par deux juges est valable.

On vient de voir que d'après rabbi Abouhou la décision légale rendue par deux juges n'est pas valable. Rabbi Aba lui oppose une beraïtha qui dit : Si un homme a prononcé un jugement et s'il s'est trompé, le jugement est valable, mais le juge doit dédommager celui qu'il a condamné par erreur. On peut donc en conclure que le jugement, même prononcé par un seul, est valable.

Réponse. — Les paroles de la beraïtha s'appliquent au cas où les parties ont consenti à être jugées par un seul juge, tout en voulant être jugées d'après la loi.

Rab Saphra demande à rabbi Abba quel est le genre d'erreur dont parle la beraïtha. On ne peut pas admettre qu'il s'agit d'un cas d'erreur manifeste où le juge aurait rendu une décision contraire aux paroles explicites d'une mischnah, puisque rab Schescheth dit au nom de rabbi Amé : Un jugement erroné et contraire aux paroles explicites d'une mischnah n'est pas valable.

Réponse. — Il s'agit d'une erreur de *Schikoul-ha-daath*. Rab Papa donne comme exemple de ce genre d'erreur un cas sur lequel deux thanaïm ou deux amoraïm ne sont pas d'accord entre eux; on ne s'est pas encore formellement prononcé ni pour l'un ni pour l'autre; mais

l'usage général adopte l'opinion de l'un d'eux et le juge a rendu une décision contrairement à cet usage.

On lit dans une beraïtha : La décision de la *pescharah* se rend par trois juges, comme la décision légale; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent qu'un seul juge peut la rendre. Rab Asché conclut de cette beraïtha que la décision de la *pescharah* peut se rendre sans que les parties se soient engagées préalablement par un *kinien* à accepter cette décision; car, s'il fallait un engagement préalable par un *kinien*, rabbi Meyer n'aurait pas pu exiger le nombre de trois juges; un seul aurait suffi pour rendre la décision que les parties se sont engagées d'accepter. On décide cependant que la décision de la *pescharah* ne peut se rendre sans un *kinien* préalable.

On lit dans une beraïtha : La décision de la *pescharah* se rend par trois juges comme celle de la loi. Quand la décision légale a été prononcée, il ne faut plus la changer par la *pescharah*. Rabbi Eliezer, fils de rabbi Jossé le Galiléen, dit qu'il ne faut pas rendre la décision de la *pescharah*. Rabbi Josué, fils de Karchah, dit, au contraire, que c'est faire une bonne action que d'arriver à la *pescharah*. Rabbi Simon, fils de Menassya, dit que le juge peut proposer aux parties la *pescharah* avant qu'il sache quel jugement il aurait à rendre; mais quand il sait déjà quelle doit être la décision légale, il ne doit plus proposer la *pescharah*.

Risch Lakesch dit : Quand deux individus demandent à être jugés et que l'un d'eux est un homme violent et vindicatif, les juges peuvent refuser de s'occuper d'eux, tant qu'ils ne savent pas encore quel serait le jugement. Mais, après avoir écouté les parties et après qu'ils savent laquelle des deux doit être condamnée, les juges ne peuvent plus se refuser à prononcer le jugement, car il est écrit : «Vous ne craindrez personne, car le jugement est de Dieu» (Deutéronome, I, 17).

Rabbi Josué, fils de Karchah, dit : Un disciple est assis devant son maître, et il voit que ce maître veut condamner par erreur un pauvre en faveur d'un homme riche; il ne doit pas se taire, car il est écrit : «Vous ne craindrez personne» (Deutéronome, I, 17). Rabbi Chanin dit : Il ne faut pas se taire par crainte d'un homme; les témoins doivent savoir contre qui et devant qui ils rendent témoignage,

et ils doivent penser qui est celui qui leur en demandera compte, car il est écrit : «Et les deux hommes (le témoin et son adversaire) qui ont contestation entre eux comparaîtront devant Dieu» (Deutéron. XIX, 17). Les juges doivent savoir qui et devant qui ils jugent, et qui est celui qui leur en demandera compte, car il est écrit : «Dieu assiste dans l'assemblée de Dieu, il juge au milieu des juges» (Psaumes, LXXXII), et le roi Josaphat a dit aux juges : «Réfléchissez bien à ce que vous faites, car vous ne jugez pas de la part d'un homme, mais de la part de Dieu» (II Chroniques, XIX, 6). Le juge se dira peut-être : Pourquoi m'exposerai-je à ces dangers? Si je me trompe, je serai puni. Non, il ne doit pas penser ainsi, car il est écrit dans le même verset : «Dieu est avec vous quand vous prononcez le jugement,» d'où il résulte que le juge n'a rien à craindre, s'il juge selon sa conviction.

Rab adopte l'idée de Rabbi Josué, fils de Karchah, qu'on fait une bonne action quand on décide les parties à accepter une *pescharah.* Quand on se présentait devant rab Houna, qui était un des disciples de Rab, il demandait toujours aux parties si elles voulaient accepter la *pescharah.*

Fol. 7. Rabbi Samuel, fils de Nah'aman, dit au nom de rabbi Jonathan : Si le juge prend à l'un pour donner à l'autre, contrairement à la loi, Dieu lui prendra son âme. Le même dit encore : Le juge doit toujours penser qu'un sabre se trouve entre ses cuisses et que l'enfer est ouvert sous lui. Rabbi Josué, fils de Levi, dit : Quand dix personnes jugent un procès, elles sont toutes responsables, même les disciples qui sont assis devant leur maître. Quand rab Houna avait un procès à juger, il assemblait toujours dix juges, pour diminuer sa responsabilité. Quand Rab allait juger des procès, il disait : Je vais volontairement vers la mort, je ne m'occupe pas des besoins de ma maison, et je reviendrai du tribunal sans avoir rien gagné; Dieu veuille que je revienne sans avoir commis un péché! Quand il voyait derrière lui un grand cortége d'honneur, il récitait les paroles de Job : «Quand son élévation monterait jusqu'aux cieux... il périra.» (Job, XX, 6 et 7).

Quand rab Houna allait au tribunal, il disait : Apportez-moi les ustensiles de ma boutique : un bâton, une courroie (pour appliquer

la peine du fouet aux coupables), un schophar et une sandale (pour la cérémonie du déchaussement).

Rabbi H'anina dit : Le juge ne doit pas entendre une des parties en l'absence de l'autre.

Un homme se présenta devant Rab pour être jugé, et il lui demanda : « Ne te rappelles-tu pas que tu as logé chez moi ? » Mais Rab lui répondit : « Je ne pourrai pas juger ton procès de peur de partialité pour toi qui m'as rendu un service. »

Les thossephoth disent que Rab était trop scrupuleux, mais que la loi ne le rendait pas incapable de juger le procès.

Fol. 8. Risch Lakesch dit : Le procès d'une *peroutah* doit être aussi important pour les juges que celui de cent manah. Il est évident, ajoute la Ghemara, que risch Lakesch ne veut pas nous apprendre quelque chose de nouveau, en disant qu'il faut appliquer autant de soins et de sincérité pour le procès d'une *peroutah* que pour celui d'une grande somme d'argent, car cela va sans dire; mais risch Lakesch veut nous apprendre qu'il ne faut pas ajourner le procès d'une *peroutah* pour s'occuper d'abord de l'autre. Si donc le procès de la *peroutah* s'est présenté avant l'autre, il faut le juger avant l'autre.

Une beraïtha dit, d'après l'interprétation de la Ghemara, que le messager qui assigne quelqu'un devant les juges doit l'assigner au nom de trois juges. Rabba dit aussi que s'il assigne quelqu'un au nom d'un seul juge, celui-ci n'est pas obligé de comparaître, quoiqu'il y en ait trois au tribunal. Cela s'applique seulement aux jours ordinaires; mais le lundi et le jeudi, qui étaient les jours des séances, le messager n'avait pas besoin de nommer les trois juges.

Rab Nah'aman, fils de rab H'isda, envoya demander à rab Nah'aman, fils de Jacob, si un *moumh'a*, un juge autorisé, peut juger seul un procès où il s'agit de condamner à une amende. Celui-ci répondit qu'on peut conclure de notre mischnah qu'il faut trois juges pour ce procès; car la mischnah dit : Un tribunal de trois juges décide des cas où la loi oblige de payer le double ou le quadruple. Il ne peut pas être question ici de trois juges non autorisés, puisque ton grand-père a dit au nom de Rab, que même dix personnes non autorisées ne peuvent

pas juger les procès d'amendes; la mischnah veut donc dire qu'il faut trois juges autorisés.

Remarque : Pour comprendre ce qui suit, il faut se rappeler les lois suivantes :

1° Le mari accusant sa jeune mariée d'adultère parce qu'il n'a pas trouvé les signes de la virginité, peut demander le divorce sans lui donner la kethoubah.

2° S'il y a des témoins, la femme est punie de la peine capitale. (Deutéronome, XXII, 21.)

3° Si le mari amène des témoins qui sont convaincus de faux témoignage, le mari est puni d'une amende de 100 sicles pour calomnie. (Deutéronome, XXII. 19.)

La Mischnah dit que les accusations d'adultère sont jugées, d'après rabbi Meyer, par trois juges, et d'après les autres docteurs, par vingt-trois. De quoi s'agit-il et pourquoi y a-t-il désaccord entre rabbi Meyer et les autres docteurs?

Ou'la dit : Le mari n'a pas de témoins et il demande seulement de divorcer avec sa femme sans lui donner la kethoubah; c'est donc un simple procès d'argent[1], qui doit se juger par trois juges, comme le dit rabbi Meyer. Mais les autres docteurs pensent que le bruit de cette accusation peut amener des témoins, qui pourront déterminer une condamnation à mort.

Rabba[2] dit : Il s'agit d'un cas où le mari avait d'abord voulu amener des témoins pour faire condamner sa femme à mort par vingt-trois juges. N'ayant pas réussi, il se borne à vouloir la priver de la kethoubah par trois de ces juges. Dans ce cas, les autres docteurs pensent qu'il convient, pour la dignité des juges, qu'ils soient tous rappelés pour terminer le procès qu'ils avaient tous commencé, tandis que rabbi Meyer ne le croit pas nécessaire.

[1] Quant au divorce même, le mari n'a pas besoin de l'autorisation des juges.

[2] Le commentateur rabbi Salomon Louryé a ici une variante. Il lit *Rabbah* avec un *he* à la fin, qui n'est pas le même que *Rabba*, lequel défend plus bas l'opinion de Ou'la.

Objection contre l'opinion de Ou'la. — On lit dans une beraïtha : Les autres docteurs disent : S'il s'agit seulement d'une question pécuniaire, il suffit de trois juges; mais si l'on veut obtenir une condamnation capitale, il faut vingt-trois juges. Cette beraïtha s'explique bien d'après *Rabba*[1], car si l'on voulait d'abord obtenir une condamnation capitale et si l'on a rassemblé à cet effet vingt-trois juges, quoique cette condamnation n'ait pas été obtenue et que le procès ait abouti à une condamnation pécuniaire, les autres docteurs veulent que tous les vingt-trois soient rappelés pour terminer le procès qu'ils avaient commencé. Mais d'après Ou'la, on ne comprend pas pourquoi les autres docteurs se contentent de trois juges dans le cas où il s'agissait, dès le commencement, d'une question d'argent, sans craindre que le bruit de l'accusation n'amène des témoins qui pourraient déterminer une condamnation à mort.

Réponse. — Rabba dit : Moi et le lion de notre société, rab H'iya, fils de Abin, nous l'avons expliqué pour Ou'la. Les autres docteurs se contentent de trois juges dans le cas où le mari avait amené des témoins pour condamner la femme à mort et où ces témoins étaient convaincus de faux; c'est le mari qui est accusé de calomnie, et on veut le condamner à l'amende de 100 sicles, prescrite par la Bible. C'est donc une question d'argent qui ne peut plus aboutir à une condamnation capitale.

Abayé admet à la fois l'opinion de Ou'la et celle de Rabbah, à savoir que d'une part la simple accusation exige vingt-trois juges, de crainte que des témoins n'arrivent pour déterminer une peine capitale, et que, d'autre part, si le procès a commencé à se plaider devant vingt-trois juges, il faut qu'il se termine par tous les vingt-trois juges. Abayé pense même que rabbi Meyer est d'accord en cela avec les autres docteurs. Si donc rabbi Meyer dit dans notre mischnah qu'il suffit de trois juges, Abayé l'explique de la façon suivante. On lit dans une beraïtha : Tous les autres accusés d'un crime capital (autre que le

[1] Rabbi Salomon Louryé lit ici également *Rabbah* avec la lettre *he* à la fin du mot.

crime de conseiller à un monothéiste d'adorer les divinités païennes) ne peuvent être condamnés à mort que dans les conditions suivantes : que le tribunal soit composé de vingt-trois juges, qu'il y ait des témoins du crime, que ces témoins aient averti le coupable non-seulement que l'action qu'il va commettre est défendue, mais il faut encore qu'ils l'aient averti que cette action va entraîner la peine de mort. Rabbi Joudah dit qu'il faut encore que les témoins aient précisé dans leur avertissement de quel genre de mort la loi punit cette action. Abayé admet donc que dans notre mischnah il s'agit d'un cas où le mari a dès le commencement amené des témoins qui avaient vu le crime de sa femme, qu'ils l'avaient avertie que l'adultère est puni de mort, sans lui dire de quel genre de mort. Rabbi Meyer admet l'idée de rabbi Joudah que, dans ce cas, on ne peut pas condamner la femme à mort, et le mari ne peut que la priver de la kethoubah; c'est donc une question d'argent, et le procès peut commencer et finir devant trois juges. Les autres docteurs n'admettent pas l'opinion de rabbi Joudah, ils croient donc qu'on peut condamner la femme à mort, c'est pourquoi ils disent qu'il faut vingt-trois juges.

Remarque : Comment expliquer d'après Abayé la beraïtha qui dit que d'après les autres docteurs il suffit de trois juges, s'il s'agit seulement d'une question d'argent? Raschi l'explique, mais les thossephoth trouvent cette explication peu satisfaisante et en donnent une autre qui me semble plus juste. C'est que ces docteurs se contentent de trois juges dans le cas où le mari a amené des témoins qui avaient vu le crime sans avoir donné aucun avertissement à la femme. Dans ce cas, il est évident qu'on ne peut pas la condamner à mort.

Rab Papa est complétement d'accord avec Abayé, mais il explique notre mischnah autrement. On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé, fils de Joudah, dit que l'avertissement n'est pas nécessaire, si le coupable est un *haber*, un homme instruit, car cet avertissement n'a pour but que d'empêcher de punir une personne qui ne connaît pas la gravité de l'action qu'elle va commettre.

Rab Papa pense donc que dans notre mischnah il s'agit d'un cas où le mari a amené des témoins qui avaient vu le crime sans avertir la

femme, parce qu'elle est intelligente et bien instruite. Rabbi Meyer se contente de trois juges, parce qu'il n'admet pas l'idée de rabbi Jossé, fils de Joudah, et qu'il croit, au contraire, qu'on ne peut jamais condamner à mort un coupable qui n'a pas été averti; tandis que les adversaires de rabbi Meyer admettent l'opinion de rabbi Jossé, fils de Joudah, qu'on peut condamner un coupable à mort, même sans avertissement, si ce coupable est un *haber:* c'est pourquoi ils disent qu'il faut vingt-trois juges.

Fol. 9. Rab Asché donne encore une autre explication de notre mischnah. Il admet l'opinion que tout crime qui entraîne la peine de mort entraîne à plus forte raison les *malkoth*, la peine de fouet; cependant si le coupable est condamné à mort, on ne peut pas appliquer d'autre peine, à cause du principe *non bis in idem;* mais si par un motif quelconque il n'est pas condamné à mort, on peut appliquer la peine de fouet. Rab Asché pense donc que, dans notre mischnah, il s'agit d'un cas où le mari a amené des témoins qui n'avaient pas averti la femme que l'adultère entraîne la peine de mort, mais qui lui avaient dit que ce crime entraînait la peine de fouet. Dans ce cas on ne peut condamner la femme qu'à la peine de fouet. Or, on lit dans notre mischnah que d'après rabbi Ismaël il faut vingt-trois juges pour condamner un accusé à la peine de fouet, et que, d'après ses adversaires, il suffit de trois juges. Rab Asché pense donc que rabbi Meyer admet l'opinion des adversaires de rabbi Ismaël, qu'il suffit de trois juges, tandis que les adversaires de rabbi Meyer admettent l'idée de rabbi Ismaël.

Rabina explique autrement notre mischnah. Il s'agit, dit-il, d'un cas où le mari a amené des témoins, dont l'un est incapable de témoigner par cause de parenté avec le coupable ou est frappé d'une incapacité judiciaire; et il dit que le désaccord qui existe entre rabbi Meyer et ses adversaires est le même qui divise rabbi Jossé et Rabbi à propos d'une sentence de rabbi Akiba. Voici ce désaccord. On lit dans une mischnah : Rabbi Abika dit : Si deux témoins ont témoigné contre quelqu'un de façon à ce qu'il soit condamné à mort, s'il vient un troisième témoin pour dire la même chose, et s'il se trouve que tous les

trois sont convaincus de faux par un alibi, ils sont tous également punis, quoique le troisième n'ait pas pu faire du mal, puisque la condamnation aurait eu lieu sans lui; il est donc puni, non pas pour avoir fait du mal, mais pour s'être associé aux malfaiteurs. A cette occasion nous pouvons faire cette heureuse observation que, si l'Écriture punit celui qui s'associe aux malfaiteurs comme les malfaiteurs eux-mêmes, à plus forte raison Dieu récompensera celui qui s'associe aux hommes de bien comme ces hommes de bien eux-mêmes. L'Écriture dit : «La chose sera valable sur la parole de deux ou trois témoins» (Deutéronome, XIX, 15). C'est, dit rabbi Akiba, pour assimiler le témoignage de trois à celui de deux, à savoir : comme, dans le cas de deux témoins, si l'un d'eux se trouve incapable de témoigner par cause de parenté ou frappé d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul et l'accusé est acquitté, parce qu'il ne reste plus qu'un seul témoin capable ayant déposé contre lui; de même, dans le cas de trois témoins, si l'un d'eux se trouve frappé de l'incapacité en question, le témoignage est nul et l'accusé est acquitté; il en est de même dans le cas de cent témoins. A ce propos, rabbi Jossé dit que cela ne peut s'appliquer qu'aux cas où il s'agit d'une peine capitale, car on cherche tous les prétextes pour éviter la condamnation à mort; mais s'il s'agit d'une question d'argent, l'incapacité d'un seul témoin ne peut pas rendre nul le témoignage des autres. Rabbi n'admet pas cette distinction, mais il adopte une autre restriction. La sentence de rabbi Akiba, dit-il, ne peut s'appliquer qu'aux cas où le témoin incapable a, dès le commencement, joué le rôle d'un véritable témoin, en s'associant aux autres pour donner au coupable l'avertissement obligatoire, sans lequel il n'y a pas de condamnation; mais si ce témoin s'est tenu à l'écart, et s'il s'est tu pendant que les autres avertissaient le coupable, il est évident que la seule présence du témoin incapable ne peut pas annuler le témoignage valable des autres. Autrement, dit Rabbi, trois individus, dont deux sont frères entre eux, qui assistent à un meurtre, ne pourraient jamais faire condamner l'assassin [1].

[1] Les témoins ne doivent pas être parents entre eux, car cette parenté rend leur témoignage nul.

Rabbina admet donc que, dans notre mischnah, il s'agit d'un cas où le mari a amené trois témoins, dont un est incapable, mais cet incapable ne s'est pas associé aux autres dans l'avertissement du coupable. Rabbi Meyer admet l'opinion de rabbi Jossé, selon laquelle le témoignage est nul et le coupable ne peut pas être condamné à mort; il reste donc seulement la question d'argent, pour laquelle trois juges sont suffisants. Les adversaires de rabbi Meyer admettent l'opinion de Rabbi que si le témoin incapable ne s'est pas associé aux autres dans l'avertissement, le témoignage des autres reste valable pour la condamnation à mort; c'est pourquoi ils demandent vingt-trois juges.

Autre explication de notre mischnah : Le désaccord entre rabbi Meyer et ses adversaires est le même qui existe entre rabbi Jossé et ses collègues. Car on lit dans une mischnah : Rabbi Jossé dit que l'accusé ne peut être condamné à mort que s'il a été averti par les témoins du crime et non pas par d'autres personnes. Il s'agit donc dans notre mischnah d'un cas où le mari a amené des témoins qui ont vu le crime, mais qui n'ont pas averti la femme, laquelle a été avertie par d'autres personnes. Rabbi Meyer admet l'opinion de rabbi Jossé, selon laquelle la femme ne peut pas être condamnée à mort dans ce cas; tandis que les adversaires de rabbi Meyer n'admettent pas l'idée de rabbi Jossé, mais celle de ses collègues, qui pensent que le coupable peut toujours être condamné, pourvu qu'il ait été averti.

Autre explication de notre mischnah : Le désaccord entre rabbi Meyer et ses adversaires est le même qui existe entre le fils de Zakkaï et ses collègues, et il s'agit dans notre mischnah d'un cas où les témoins amenés par le mari sont restés dans l'enquête complétement d'accord entre eux quant au lieu et à l'heure du crime, mais où l'accord n'était plus complet quant aux circonstances accessoires. Rabbi Meyer se contente de trois juges, parce que, d'après lui, il n'y a pas là de peine capitale, car il admet l'opinion du fils de Zakkaï, dont on raconte, dans une mischnah, qu'il questionna un jour les témoins sur les piquants d'une figue sous laquelle aurait eu lieu un crime, car il pensa que si les témoins n'étaient pas d'accord entre eux sur le volume et la forme de ces piquants, il y aurait lieu de rendre leur témoignage suspect. Les adversaires de rabbi Meyer n'admettent pas cette opinion.

Ils pensent que les témoins font bien attention pour remarquer exactement le lieu et l'heure du crime, car ils savent qu'ils s'exposent à être punis, si d'autres témoins leur prouvent qu'au jour et à l'heure indiqués par eux ils ne se trouvaient pas au lieu indiqué; mais ils ne font pas attention aux choses accessoires, comme par exemple l'habillement du criminel, de sorte qu'un désaccord sur ces choses n'est pas un motif pour rendre leur témoignage suspect; il y a donc condamnation à mort de la femme, et il faut vingt-trois juges.

Rab Joseph dit : Si le mari a amené des témoins d'adultère, et si le père de la femme en a amené d'autres qui ont convaincu les premiers de faux témoignage par un alibi, les faux témoins sont condamnés à mort, parce qu'ils ont voulu faire condamner la femme innocente à mort, mais ils ne sont pas condamnés à payer à la femme la perte de la kethoubah qu'ils ont voulu lui causer, car on admet le principe *non bis in idem*, c'est-à-dire que, si un accusé est condamné à mort pour avoir voulu faire du tort à une personne, il ne doit plus subir une autre peine pour la même personne. Mais si le mari amène d'autres témoins pour convaincre ceux de son beau-père de faux témoignage par un alibi, ceux-ci sont condamnés à mort pour avoir voulu faire condamner à mort les premiers témoins du mari, et ils sont en outre condamnés à payer au mari 100 sicles, parce que leur témoignage tendait à faire croire que le mari avait injustement calomnié sa femme, pour laquelle calomnie il aurait été condamné à payer 100 sicles à son beau-père. On ne peut pas appliquer dans ce cas le principe *non bis in idem*, car ce n'est pas la même personne qui est la cause de ces deux condamnations, puisque la condamnation à mort est la punition de ce qu'ils ont fait contre les premiers témoins du mari, et la condamnation pécuniaire est la peine de ce qu'ils ont fait contre le mari lui-même.

Rab Joseph dit encore : Si quelqu'un dit : tel individu m'a violé, il peut servir de témoin contre l'individu; mais s'il dit que l'individu a commis l'action sans rencontrer de résistance, il s'avoue coupable, et un homme coupable ne peut pas servir de témoin. Rabba dit, au contraire, l'homme étant son propre parent et le témoignage d'un parent n'ayant pas de valeur, il n'est pas cru pour se rendre coupable,

mais il est cru en ce qu'il dit contre l'autre individu; de sorte qu'on divise pour ainsi dire la parole de l'homme, puisqu'on en admet comme vraie la partie qui concerne l'autre individu, et qu'on en rejette la partie qui se rapporte à l'homme lui-même.

Fol. 10. Rabba dit : Si le mari dit que tel individu a commis un adultère avec sa femme, il peut servir de témoin contre l'individu, mais non pas contre sa femme, car un mari est considéré comme le parent de sa femme. On divise donc ici également la parole du mari.

Rabba dit encore : Si des témoins disent que tel individu a commis un adultère avec une jeune fiancée pour le faire condamner à mort, et que ces témoins soient convaincus de faux témoignage par un alibi, ils sont condamnés à mort, mais ils ne doivent rien payer à la fiancée, puisqu'ils ne l'ont pas nommée. S'ils l'ont nommée, leur témoignage aurait pu non-seulement causer la mort de l'accusé, mais aussi la perte de la kethoubah qui appartient au père de la fiancée, celle-ci n'étant pas encore arrivée à sa deuxième majorité [1]; dans ce cas ils sont condamnés à mort à cause de l'individu qu'ils voulaient faire condamner à une peine capitale, et ils sont en outre condamnés à payer la kethoubah au père de la fiancée.

Remarque : On sait que la kethoubah est un écrit qui renferme les engagements du mari envers sa femme pour le cas de divorce ou de veuvage. Si la femme est adultère, le mari divorce avec elle, et elle perd le droit à la kethoubah. Si le divorce ou le veuvage a lieu après les fiançailles et avant le mariage, et si la fiancée n'est pas encore arrivée à la deuxième majorité, la kethoubah appartient au père de la fiancée. Or, dans le cas dont parle Rabba, le mari n'a pas divorcé avec sa femme, et il n'est pas mort; par conséquent, la fiancée n'avait pas encore de kethoubah, et elle n'était pas même sûre de l'avoir jamais, car elle aurait pu mourir avant le mari. On ne peut donc pas dire que l'accusation d'adultère pouvait faire perdre la kethoubah à la fiancée ou à son père, puisque les conditions dans lesquelles la kethoubah devait être payée ne se sont pas encore remplies. Mais toute femme mariée ou

[1] Voir ma traduction du *Traité Kethouboth*, p. 22.

fiancée peut vendre sa kethoubah par *tobath hannaah*, expression qui signifie qu'on vend un objet d'une grande valeur pour peu de chose, parce que cette valeur n'est pas certaine et que l'acheteur risque de perdre son argent [1]. Dans notre cas, la fiancée pouvait donc trouver un acheteur de la kethoubah qui lui aurait donné une certaine somme. C'est cette somme qu'elle aurait pu perdre par l'accusation d'adultère, et c'est cette somme que les témoins convaincus de faux témoignage doivent payer au père de la fiancée.

Autre remarque : Raschi rappelle l'opinion de rab Joseph qui dit plus haut (p. 17), que si le mari a amené des témoins d'adultère pour faire condamner sa femme et que ces témoins soient convaincus de faux témoignage, ils sont condamnés à mort pour avoir voulu faire condamner la femme à une peine capitale, mais ils ne sont pas condamnés à payer à la femme la kethoubah, à cause du principe *non bis in idem*. C'est que, dit Raschi, rab Joseph parle d'une femme déjà mariée; la kethoubah appartient donc à elle-même et non pas à son père; elle ne peut donc pas faire condamner à la peine pécuniaire les faux témoins qui sont déjà condamnés pour elle à la peine capitale. Dans notre cas, il s'agit d'une femme qui est seulement fiancée et non mariée: elle n'est pas encore non plus arrivée à la deuxième majorité; la kethoubah appartient donc à son père, et c'est le père qui peut faire condamner à la peine pécuniaire les témoins qui ne subissent pour lui aucune autre pene.

Rabba dit encore : Un homme est incapable de témoigner contre lui-même pour être déclaré coupable, parce qu'il est son propre parent, mais il peut témoigner contre ses bestiaux qui sont sa propriété.

On'la dit que les témoins convaincus de faux témoignage par un alibi sont condamnés à la peine de fouet. Cela s'applique, dit Raschi, au cas où l'on ne peut pas condamner les témoins à la peine qu'ils ont voulu infliger à l'accusé, par exemple s'ils ont témoigné qu'un *cohen* est par sa naissance incapable de remplir les fonctions sacerdotales de sa race.

Fol. 11. On lit dans une beraïtha : *L'ybour* de l'année, c'est-à-dire l'augmentation de l'année par un mois intercalaire, ne peut être décidée que par des juges désignés par le nassie.

[1] Voir ma traduction du *Traité Kethouboth*, p. 69.

Fol. 13. Rab Ah'a, fils de Rabba, demanda à rab Asché : On parle de l'imposition des mains, faut-il la comprendre selon la lettre? Rab Asché répondit que la cérémonie se fait en donnant au candidat le titre de *Rabbi* et en l'autorisant à juger des procès d'amendes.

Il faut trois hommes compétents pour donner le titre de *Rabbi* et l'autorisation d'être juge dans les procès pouvant aboutir à une condamnation à l'amende.

Fol. 17. Rab Cahné dit : Si tous les juges sont d'avis de condamner l'accusé, il doit être acquitté, car, d'après une mischnah, si l'accusé est condamné le premier jour, il faut attendre pour prononcer le jugement jusqu'au lendemain, dans l'espoir qu'en attendant on trouverait peut-être des arguments pour l'acquitter; mais si tous les juges sont mal disposés envers l'accusé, cet ajournement obligatoire n'aura plus de raison d'être, car il n'y a guère d'espoir que la réflexion amènerait un acquittement. Or, rab Cahné ne voulait pas qu'on prononçât une condamnation à mort avec trop de précipitation. Rabbi Joh'anan dit que les membres du synhedrin doivent être des hommes distingués par leur savoir, et aussi par leur âge et l'extérieur imposant; ils doivent aussi connaître les sorcelleries et les soixante-dix langues qui existent dans le monde pour pouvoir parler aux accusés sans interprète. Rab Joudah dit au nom de Rab, que les membres du synhedrin doivent être des hommes si habiles qu'ils puissent démontrer que l'Écriture n'a pas déclaré les reptiles impurs, c'est-à-dire qu'ils puissent démontrer le pour et le contre de chaque chose, afin qu'ils puissent par leur habileté déjouer les ruses des accusés. Quant à la connaissance des langues, ce rab Joudah, parlant toujours au nom de Rab, veut qu'il y ait parmi les vingt-trois membres des synhedrins des villes au moins deux qui parlent ces langues, et un troisième qui les comprenne. D'autres disent que, s'il y a trois membres qui connaissent les langues, le tribunal est sagement composé, mais s'il y en a quatre, il ne laisse rien à désirer. On raconte que dans la ville de Bethir (la ville forte défendue par bar-Khokhba) il y en avait trois qui connaissaient les langues, et qu'il y en avait quatre dans la ville de Yabneh où le

grand synhedrin de Jérusalem s'est installé après avoir quitté la capitale [1].

[1] Il faut d'abord faire cette remarque générale pour rab Cahné, rabbi Joh'anan et tous ceux qui parlent de la connaissance des langues, qu'ils ont tous émis des idées purement théoriques, sachant bien qu'elles n'auront jamais d'application pratique. Car, d'une part, ils sont tous nés plusieurs siècles après que les synhedrins juifs ont perdu le pouvoir de condamner quelqu'un à mort; d'autre part, ils sont nés longtemps après la dernière révolution nationale de bar-Khokhba, qui a fait complétement perdre aux Juifs l'espoir de rétablir par la force leur nationalité politique et de se gouverner d'après des lois basées sur la législation mosaïque. Il est vrai qu'ils espéraient l'apparition surnaturelle de la venue d'un Messie, comme les chrétiens espéraient l'apparition de Jésus par les nuages.

Mais, dans l'esprit des talmudistes, à la venue du Messie les Juifs seraient gouvernés par d'autres lois, et non par celles de Moïse, qui seront abolies. Il est évident que rab Cahné, tout en partant d'un principe juste, à savoir qu'on ne peut pas prononcer une condamnation à mort avec précipitation, et qu'on ne peut pas condamner quelqu'un sans avoir essayé tous les moyens qu'on est habitué d'employer en faveur de l'accusé, a fait de ce principe salutaire une application bizarre, et l'idée de ce rab Cahné aurait été certainement rejetée par ses collègues, si elle devait avoir une application pratique.

On aurait dit à ce rab Cahné qu'on ne voulait pas de condamnation précipitée, qu'on voulait ajourner le jugement jusqu'au lendemain, et que si les juges ne trouvent rien en faveur de l'accusé, c'est qu'il mérite d'être condamné.

Mais l'idée de rab Cahné, comme je viens de le dire, ne devant jamais avoir d'application pratique, on n'y a pas mis d'opposition.

C'est par le même motif qu'on n'a pas rejeté celles de rabbi Joh'anan et de Rab, dont l'application pratique est impossible; mais on a négligé de s'y opposer, parce qu'elles n'avaient pour but aucune application.

Examinons maintenant les idées de rabbi Joh'anan et de Rab à propos de soixante-dix langues. D'abord nous ferons remarquer qu'à cette époque les Juifs et les chrétiens admettaient qu'il n'y avait dans le monde que soixante-dix nations différentes qui parlaient chacune leur langue spéciale, en se basant sur la Genèse, et voici comment ils comptaient probablement :

Noé eut trois fils, Sem, H'am et

On lit dans une beraïtha : Un *thalmud h'akam* ne doit habiter que dans une ville où l'on trouve les dix choses suivantes : un tribunal qui

Japhet; Japhet eut sept fils, dont cinq formèrent chacun une nation . . . 5

Le sixième eut trois enfants, c'est-à-dire qu'il eut des enfants qui se sont divisés en trois nations 3

Et le septième en eut quatre. 4

H'am eut quatre fils, dont un, *Pout*, n'a formé qu'une nation . . 1

Le deuxième fils, *Cousch*, eut cinq enfants, dont quatre formèrent chacun une nation, et un en forma deux, total 6

Le troisième fils, *Mitzraïm*, produit huit nations. 8

Le quatrième fils, Canaan, produit onze nations 11

Sem eut cinq fils, dont trois formèrent chacun une nation . . . 3

Le quatrième fils, *Aram*, en produit quatre 4

Le cinquième, *Arpacschad*, eut deux petits-fils, dont l'un forma une nation, et l'autre en produit treize, donc total 14

Total 59

Tous ces noms représentent des nations, car il est écrit : «Ce sont les familles des fils de Noé d'après leurs nationalités» (Genèse, x, 32).

Comme Dieu dit à Abraham : «Je t'ai établi pour être le père

A reporter . . . 59

Report 59

d'une multitude de nations» (Genèse, xvii, 5), les enfants de sa femme Ketourah représentent des nations; mais on ne comptait que les fils et les petits-fils. Or, Ketourah eut cinq fils, dont chacun forma une nation (Genèse, xxv, 2) 5

Et un sixième qui eut deux petits-fils 2

On ne comptait pas les fils de Midian, car on savait que Midian ne forma qu'une nation (Nombres, 31); Ismaël, Esau, Amon et Moab 4

Total 70

Dans un autre traité talmudique on calcule le nombre des veaux qu'on sacrifiait dans le temple les sept jours de la fête des tabernacles. Le premier jour on en offrait treize, le deuxième jour douze, et on diminuait ainsi chaque jour le nombre de un, de sorte que le septième jour on n'en offrait que sept (Nombres, xxix); total, soixante-dix veaux offerts dans le temple pour que Dieu pardonne les péchés aux soixante-dix nations de la terre.

Il résulte de notre texte talmudique que parmi les Juifs d'alors, dispersés parmi toutes les nations.

punit les mauvaises actions, une caisse publique de bienfaisance dont la collecte se fait par deux personnes, et la distribution par trois, une synagogue, une maison de bains, des lieux d'aisances, un médecin [1],

voyageurs continuels, et ayant des communications fréquentes soit avec leurs coreligionnaires de tous les pays, dont chacun parlait la langue du pays de sa naissance (Actes, II), soit avec les païens eux-mêmes, les connaissances des langues étaient très-répandues. Il y avait un grand nombre de Juifs qui parlaient beaucoup de langues. Le même fait est confirmé par le Nouveau Testament qui parle souvent du *don des langues* dont les premiers chrétiens, Juifs de naissance, étaient doués, et dont ils profitaient pour prêcher aux païens et aux Juifs de tous les pays.

Il est évident que rabbi Joh'anan et Rab n'ont pas voulu dire que la connaissance des langues soit une condition indispensable pour être membre du synhedrin, et ils n'ont pas voulu qu'on prît leurs paroles à la lettre, puisqu'ils savaient bien que la plupart des Juifs sédentaires ne connaissaient pas beaucoup de langues. C'est pourquoi le Talmud ne fait remarquer aucune contradiction entre rabbi Joh'anan qui dit : «On *ne* nomme pour le synhedrin *que ceux qui*... connaissent soixante-dix langues,» et le talmudiste qui se contente de trouver parmi les vingt-trois membres du synhedrin seulement deux qui connaissent les langues.

Il ne faut pas non plus prendre à la lettre l'exigence que les membres du synhedrin soient assez habiles pour pouvoir démontrer le pour et le contre de chaque chose, et qu'ils connaissent les sorcelleries. Du reste, l'immense majorité des Juifs, fidèle aux enseignements de Moïse et des prophètes, ne croyait pas aux sorcelleries, qui étaient d'origine païenne. Si quelques esprits faibles parmi les Juifs ne pouvaient pas se soustraire aux superstitions si enracinées et si répandues parmi leurs voisins païens, rabbi Joh'anan ne pouvait pas avoir la pensée de faire de cette superstition étrangère une condition pour être nommé membre d'un synhedrin juif, et de priver de cette dignité nationale tous ceux qui par leur fidélité aux lois de Moïse ne s'occupaient jamais des sorcelleries. En somme, rabbi Joh'anan, Rab et les autres thalmudistes voulaient ici dire seulement qu'il est désirable que les membres du synhedrin ou quelques-uns d'entre eux puissent parler sans interprète avec les accusés et les témoins, qu'ils soient au courant de la manière de vivre, de la condition sociale ou de la profession de l'accusé, quand même ils auraient affaire à un sorcier.

[1] Il y a plusieurs passages dans le

un praticien qui fait les saignées aux malades, un écrivain, et enfin un instituteur communal pour les enfants[1].

MISCHNAH.

Fol. 18. Le grand prêtre peut juger et être jugé; il peut déposer comme témoin contre les autres et on peut déposer contre lui; si son frère est mort sans enfants, la veuve pratique sur lui la cérémonie du déchaussement (Deutéron. xxv, 9), mais elle ne peut pas l'épouser, car un grand prêtre ne peut pas épouser une veuve (Lévitique, xxi, 14); s'il est mort sans enfants, son frère peut épouser sa veuve ou se soumettre au déchaussement. Un roi ne peut pas juger, ni être jugé; il ne dépose pas comme témoin, et on ne dépose pas contre lui. S'il est mort sans enfants, son frère ne peut pas épouser la veuve et ne se soumet pas au déchaussement. Si son frère est mort sans enfants, il ne peut pas épouser la veuve, ni se soumettre au déchaussement; d'après rabbi Joudah il peut l'épouser ou se soumettre au déchaussement s'il le veut. S'il meurt, personne ne peut épouser sa veuve; d'après rabbi Joudah, le roi qui lui succède peut épouser sa veuve.

MISCHNAH.

Fol. 20. Le roi déclare la guerre non obligatoire, si le

Talmud où l'on conseille de ne pas rester dans un endroit où il n'y a pas de médecin pour donner des soins quand on est malade. Je n'admets donc pas l'explication de Raschi qui dit ici qu'il faut un médecin pour la circoncision.

[1] Toute communauté juive qui avait vingt-cinq enfants devait nommer un instituteur communal; et s'il y avait quarante enfants, on était obligé de nommer encore un adjoint (Traité Baba bathra).

synhedrin de soixante et onze membres y consent. Il peut briser tous les obstacles pour s'ouvrir un chemin, et personne ne peut l'en empêcher[1]. Le chemin du roi n'a rien de fixe; c'est-à-dire, il peut le faire comme il le veut. Les soldats prennent le butin et ils le mettent devant le roi, afin qu'il prenne sa part le premier.

[1] Raschi explique la Mischnah autrement : Le roi, dit-il, peut briser la haie du champ d'un autre individu pour s'ouvrir un passage à son champ ou à sa vigne. Samuel et rabbi Jossé pensent que le roi a le droit de faire tout ce que le prophète Samuel a prédit que le roi fera (1 Samuel, VIII, 11-17). Mais Rab et rabbi Joudah disent que Samuel a voulu seulement menacer le peuple. Je crois que les derniers ont raison, et je n'admets pas non plus l'explication de Raschi, car notre mischnah parle de la guerre, et elle dit seulement que pour les besoins de l'armée le roi (ou le général) peut tout briser pour s'ouvrir un chemin. Je m'appuie, du reste, sur une grande autorité : c'est le grand prophète Élie qui condamne le roi Ah'ab pour s'être approprié la vigne de Naboth (I Rois, XX, 19). Les thossephoth, qui connaissaient l'histoire de Naboth, cherchent à concilier la condamnation du roi Ah'ab par Élie avec les idées de Samuel qui donne au roi des droits exorbitants; mais les arguments des thossephoth ne me paraissent pas acceptables. On peut même remarquer à cette occasion, que, dans toute l'époque biblique, le sentiment de la justice et l'inviolabilité de la propriété étaient très-profondément gravés dans l'esprit de toute la nation, puisque même le roi Ah'ab, qui était le plus pervers de tous les rois d'Israël, et qui, subissant l'influence de sa femme païenne, osa braver toutes les lois mosaïques, n'osa pas toucher la propriété d'un particulier, malgré son désir violent de la posséder et la profonde tristesse de ne pas y réussir. Sa femme, la reine païenne, ne trouva d'autre moyen d'arriver à cette possession si ardemment désirée que l'emploi de la ruse; elle ne put satisfaire sa convoitise qu'en trompant le peuple par des mensonges, ce qui prouve, à mon avis, encore plus que la condamnation prononcée par le prophète Élie, que la tradition israélite défendait toujours au roi de prendre ce qui ne lui appartenait pas.

MISCHNAH.

Fol. 21. Le roi ne peut pas épouser plus de dix-huit femmes. Rabbi Joudah dit qu'il peut en prendre davantage, pourvu que ce ne soient pas des femmes capables de le corrompre. Rabbi Simon, au contraire, dit qu'il ne doit pas épouser beaucoup de femmes, même vertueuses; quant aux femmes mauvaises, il ne doit pas en prendre une seule.

GHEMARA.

Question. — Il résulte de notre mischnah que rabbi Joudah avait pour principe de chercher à découvrir le motif de la loi mosaïque, et de ne pas la considérer comme obligatoire si le motif n'existait pas, puisque l'Écriture dit : « Il ne doit pas prendre beaucoup de femmes » (Deutéronome, XVII, 17), et rabbi Joudah pense que, le motif de cette loi étant d'empêcher le roi de se corrompre, elle n'est pas applicable au cas où toutes ses femmes sont vertueuses. Rabbi Simon, au contraire, pense que la loi est toujours obligatoire.

Cependant, dans une beraïtha, nous les voyons professer des idées contraires. Car on lit dans cette beraïtha : Il est écrit : « Tu ne prendras pas pour gage l'habit d'une veuve » (Deutéronome, XXIV, 17); donc, d'après rabbi Joudah, il ne faut pas prendre de gages à une veuve, qu'elle soit riche ou pauvre. Rabbi Simon dit qu'il faut chercher le motif de cette défense qui ne s'applique qu'à une veuve pauvre, car, quand on prend un gage à un pauvre, il faut le lui rendre tous les soirs et le reprendre tous les matins (Deutéronome, XXIV, 13); et une veuve ne peut recevoir de visites si fréquentes sans donner lieu aux calomnies. Ce motif n'est pas applicable à une veuve riche, car on n'est pas obligé de rendre les gages aux riches; par conséquent, dit rabbi Simon, on peut prendre des gages aux veuves riches. Il résulte donc de cette beraïtha que c'est rabbi Simon qui prend en considération le motif de la loi, et que rabbi Joudah, au contraire, pense

que la loi est toujours obligatoire, quand même le motif qui l'a fait édicter n'existe pas.

Réponse. — Rabbi Joudah admet que, si l'Écriture établit une loi sans en donner le motif, la loi est toujours obligatoire quand même le motif qu'on croit pouvoir lui attribuer n'existe pas; c'est pourquoi il ne faut pas prendre de gage à une veuve riche, car le motif de cette loi n'est pas indiqué dans la Bible. Mais si la Bible elle-même donne le motif de la loi, cette loi n'est pas obligatoire dans le cas où le motif n'existe pas; or, la Bible dit : «Il ne prendra pas un grand nombre de femmes et son cœur ne sera pas corrompu» (Deutéronome, xvii, 17), c'est-à-dire pour que son cœur ne soit pas corrompu. Rabbi Simon, au contraire, admet qu'il faut toujours prendre en considération le motif de la loi, quand même ce motif ne se trouve pas indiqué dans la Bible; mais il donne à ce verset une autre interprétation. D'après rabbi Simon, l'Écriture voulait établir ici *deux lois*, savoir : Que le roi ne doit pas prendre beaucoup de femmes, et en outre, qu'il ne doit pas en prendre même une seule qui soit capable de le corrompre.

On lit dans la Bible : «David prit des *pilagschim* et des femmes» (II Samuel, v, 13). Quelle est la différence entre femmes et *pilagschim?* Rab Joudah dit au nom de Rab : *femmes* veut dire femmes qu'il avait épousées et qui avaient une kethoubah; *pilagschim* sont des femmes que David n'avait pas épousées et qui n'avaient pas de kethoubah.

MISCHNAH.

Le roi ne doit pas avoir un grand nombre de chevaux (Deutéronome, xvii, 16); il n'en aura que ce qu'il faut pour son équipage. Il ne doit pas avoir trop d'argent ni trop d'or (Deutéronome, xvii, 17); il n'en aura que ce qu'il faut pour la dépense de l'État. Il doit se faire faire une copie de la loi; s'il part en guerre, il prendra la copie avec lui; s'il revient de la guerre, il rapportera la copie; s'il siége au tribunal, il aura cette copie auprès de lui; enfin, s'il se met à table,

la copie ne le quittera pas, car il est écrit : « Ce livre restera devant lui, et il y lira tous les jours de sa vie » (Deutéronome, XVII, 19).

GHEMARA.

Rabbi Isaac dit : Pourquoi l'Écriture établit-elle des lois sans en donner les motifs? Elle a bien fait, car ayant donné les motifs de deux lois, ces lois furent violées par un grand homme. L'Écriture défendit au roi d'avoir beaucoup de femmes et beaucoup de chevaux, et elle en a donné les motifs (Deutéronome, XVII, 16 et 17); le roi Salomon s'est donc dit : Ces lois ne me regardent pas, car les motifs ne se rapportent qu'aux hommes ordinaires, mais moi je suis trop sage pour tomber dans les fautes que la Bible a voulu prévenir. Cependant, malgré sa sagesse, la prévision de la Bible s'est réalisée, car les femmes l'ont corrompu, et les chevaux l'ont amené à avoir des rapports avec l'Égypte.

Mar Zoutra ou Mar Ou'kba dit : La loi fut donnée d'abord en écriture hébraïque et dans la langue sacrée; du temps d'Ezdras (au retour de l'exil de Babylone), elle fut donnée en écriture de l'Assyrie et en langue chaldéenne; les Juifs prirent alors pour eux l'écriture de l'Assyrie et la langue sacrée, et ils laissèrent aux Cuthéens (Samaritains) l'écriture hébraique et la langue chaldéenne [1].

MISCHNAH.

Fol. 22. Par respect pour le roi il ne faut pas monter sur son cheval, ni s'asseoir sur son trône, ni se servir de son sceptre, ni le voir quand il est nu, par exemple quand il est dans le bain, etc.

GHEMARA.

Rab Jacob dit au nom de rabbi Joh'anan : Un roi peut se servir du

[1] Le Talmud admet donc que l'écriture de la Bible fut changée depuis Ezdras.

sceptre du roi qui l'a précédé, mais une autre personne ne le peut pas; ainsi Abisag (I Rois, I, 3) était permise au roi Salomon et défendue à son frère Adoniya.

C'est pourquoi, quand Adoniya avait demandé Abisag en mariage, Salomon dit à sa mère : « Pourquoi demandes-tu Abisag pour Adoniya? Demande plutôt le royaume pour lui » (I Rois, II, 22). Rab Samau, fils de Aba, dit : Voyez comme le divorce est une chose grave, puisqu'on a permis à David plutôt de rester avec Abisag sans l'épouser, que de divorcer avec une de ses femmes pour pouvoir épouser Abisag. Rabbi Éliézer dit : L'autel lui-même pleure sur celui qui divorce avec sa femme. Rabbi Joh'anan dit : Celui qui a le malheur de perdre sa femme par la mort est comme ceux qui ont vu la destruction du temple, car l'Écriture représente la mort de la femme d'Ézéchiel comme figure de la destruction du temple (Ézéchiel, XXIV). Rabbi Samuel, fils de Nah'aman, dit : Toutes choses peuvent être remplacées, excepté la femme de la jeunesse (la première femme qu'on a épousée étant jeune). Rab Joudah enseignait à son fils Isaac qu'on n'est jamais complétement satisfait que de sa première femme [1].

MISCHNAH.

Fol. 23. Trois juges statuent sur les procès d'argent. Il est bon que chacune des deux parties choisisse un juge, et que toutes les deux choisissent le troisième [2]; c'est l'opinion

[1] Le divorce était considéré comme un grand malheur, et on l'évitait autant que possible (voy. ma traduction du traité *Kethouboth*, p. 3).

[2] La Mischnah dit littéralement : Celui-ci en choisit un et celui-là en choisit un, et tous les deux en choisissent encore un. Or, le présent des verbes indique souvent l'obligation de faire ce que le verbe exprime, parfois le conseil de le faire. C'est pourquoi j'ai traduit la mischnah : *Il est bon* que chacune choisisse. L'explication de la Ghemara me semble s'éloigner trop du sens habituel des paroles de la Mischnah. La Ghemara, du reste, elle-même dit que la méthode de choisir les juges a des avantages; on peut donc admettre que la Mischnah conseille d'employer cette méthode.

de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent : Les deux juges choisis par les parties choisissent le troisième. Rabbi Meyer dit que chacune des parties peut refuser le juge choisi par l'autre. Les autres docteurs disent que la partie ne peut refuser le juge de l'autre que si elle a des témoins attestant que ce juge est parent ou frappé d'incapacité judiciaire; mais elle ne peut pas le refuser, s'il est apte à juger ou s'il est un *moumh'a*. Rabbi Meyer dit que chacune des parties peut refuser les témoins de l'autre (la Ghemara va l'expliquer). Les autres docteurs disent qu'elle ne peut les refuser qu'en prouvant qu'ils sont parents ou frappés d'incapacité judiciaire.

GHEMARA.

D'après la Ghemara, la Mischna veut dire : Si une des parties choisit un juge et l'autre un autre, les deux juges choisissent le troisième.

Question. — Pourquoi emploie-t-on cette méthode, de choisir chacun son juge?

Réponse. — On l'a dit en Palestine au nom de rabbi Zera : Quand chacune des parties choisit son juge et que les deux choisissent le troisième, on obtient un jugement parfaitement vrai et impartial.

Question. — Quand l'une des parties choisit un tribunal et que l'autre en choisit un autre, on dit qu'il faut en trouver un troisième qui convienne aux deux parties. En supposant donc que ce soit le créancier qui choisisse un tribunal, le débiteur peut refuser ce tribunal pour en choisir un autre. Ceci est en contradiction avec l'idée de rabbi Éléazar qui dit : Si un créancier veut faire un voyage pour aller dans une ville où se trouve une maison *vaa'd*, un tribunal permanent et renommé, et si le débiteur veut choisir les juges de son pays, on l'oblige d'aller devant le tribunal choisi par le créancier, car le débiteur doit se sou-

mettre aux exigences du créancier. Mais si c'est le débiteur qui demande ce voyage, le créancier peut le forcer de se faire juger dans sa ville. Il en résulte donc que le débiteur ne peut pas refuser les juges choisis par le créancier.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le créancier choisit des juges comme ceux de la Syrie, qui ne connaissent pas la loi; dans ce cas, le débiteur peut les refuser; mais si le créancier choisit des juges autorisés, le débiteur ne peut pas les refuser.

Rab Papa donne une autre réponse. — Il s'agit d'un cas où les juges choisis par les deux parties demeurent tous dans le même endroit; dans ce cas, le débiteur a également le droit de choisir ses juges, puisque son choix ne fera pas subir au créancier les fatigues ou les frais d'un voyage.

Question. — La divergence d'opinion entre rabbi Meyer qui veut que les parties choisissent le troisième juge, et les autres docteurs qui remettent ce choix aux deux juges choisis par les parties, ne concerne-t-elle pas l'opinion de rab Joudah qui dit au nom de Rab : Un témoin ne doit pas donner sa signature sans savoir qui signera avec lui? Les autres docteurs admettraient donc l'idée de Rab, c'est pourquoi ils pensaient que les juges ne voudraient pas aller au tribunal sans savoir avec qui ils siégeraient; tandis que rabbi Meyer n'admettrait pas l'idée de Rab.

Réponse. — L'idée de Rab est admise par tout le monde; ainsi il est évident qu'aucun juge ne peut être choisi sans le consentement des autres juges qui doivent siéger avec lui, mais rabbi Meyer veut, en outre, que le juge soit agréé par les parties. On lit aussi dans une beraïtha : Ainsi se conduisaient les hommes délicats de Jérusalem; ils ne signaient pas d'acte sans savoir qui signait avec eux; ils ne siégeaient pas dans un tribunal sans savoir qui siégeait avec eux, et ils n'entraient pas se mettre à table sans savoir qui entrait avec eux.

Question. — Rabbi Meyer dit dans notre mischnah que chacune des

parties peut refuser le juge choisi par l'autre. Comment peut-elle refuser un juge ?

Réponse. — Rabbi Joh'anan dit : Il s'agit de juges comme ceux des tribunaux de la Syrie, qui ne connaissent pas la loi; mais un juge *moumh'a*, savant et autorisé, ne peut pas être refusé. On lit aussi dans une beraïtha : Rabbi Meyer dit que la partie peut refuser tous les juges proposés par son adversaire, jusqu'à ce que cet adversaire choisisse un tribunal composé de juges dûment autorisés par un diplôme.

Autre question. — Pourquoi rabbi Meyer admet-il dans notre mischnah que la partie peut refuser les témoins de son adversaire?

Réponse. — Risch Lakesch dit qu'il faut lire dans notre mischnah *témoin* au singulier. On sait que le créancier a besoin de deux témoins pour faire condamner le débiteur à payer; s'il n'a qu'un seul témoin, il peut faire déférer le serment à son débiteur, mais il ne peut pas le forcer à payer. Or, dans notre mischnah, il s'agit d'un cas où le créancier n'a qu'un seul témoin, mais le débiteur l'a accepté comme s'il y en avait deux; rabbi Meyer veut donc dire que, dans ce cas, le débiteur peut retirer sa parole et dire qu'il ne veut plus accepter un seul témoin comme deux; tandis que les autres docteurs pensent qu'il ne peut pas retirer sa parole. On lit aussi dans une mischnah (voy. p. 36) : Si l'une des parties dit à l'autre : j'accepte pour juge mon père ou ton père, ou trois bergers [ignorants], d'après rabbi Meyer elle peut plus tard retirer sa parole, d'après les autres docteurs elle ne le peut pas.

Question. — Comment peut-on lire dans la Mischnah *témoin* au singulier, quand on trouve la forme du pluriel dans le mot *témoins* et qu'on ne la trouve pas dans le mot *juge*, où il s'agit réellement d'un seul juge? N'est-ce pas une preuve que la forme du pluriel du mot *témoins* a été mise exprès ?

Réponse. — Rabbi Ela'zar dit : Il s'agit d'un cas où la partie et une

autre personne viennent comme deux témoins déclarer que les témoins de la partie adverse n'ont pas le droit de déposer.

Comment la partie peut-elle servir de témoin, quand elle est intéressée à annuler le témoignage de ceux qui déposent en faveur de son adversaire ?

Réponse. — Rab Dimé dit au nom de rabbi Joh'anan : Il s'agit d'un cas où la partie adverse a déclaré pouvoir amener deux groupes de témoins. Rabbi Meyer admet que, dans ce cas, elle doit tenir parole et amener les deux groupes de témoins [1]. Si donc elle a pour elle quatre témoins, elle ne perd rien, si l'on déclare les deux premiers incapables, puisqu'il lui restera pour sa cause les deux autres témoins. Il en résulte que la partie qui veut rendre les deux premiers témoins incapables ne gagne rien à cette incapacité, et elle n'est pas intéressée. Les autres docteurs admettent que la partie qui a déclaré d'abord pouvoir amener deux groupes de témoins peut se rétracter et n'en amener qu'un groupe; si donc cette partie n'a que deux témoins, la partie adverse est intéressée à annuler leur témoignage.

Rabbi Amé et rabbi Assé demandèrent à Rab Dimé : S'il se trouve plus tard que le deuxième groupe de témoins est incapable, de sorte qu'il n'en reste plus que le premier groupe, faut-il admettre que la partie qui veut annuler le témoignage du premier groupe n'est pas crue, parce qu'elle est intéressée, ou bien peut-on dire qu'elle n'était pas intéressée avant que le deuxième groupe fût trouvé incapable ?

Rab Dimé ou rab Asché dit : Les premiers témoins ont déjà déposé leur témoignage [2].

[1] J'admets ici la variante admise par les thossephoth.

[2] Ces paroles ne sont pas claires. Raschi en rapporte deux explications. La première est celle-ci : Les premiers témoins, c'est-à-dire la partie avec une autre personne qui se sont présentées comme témoins pour déclarer incapables le premier groupe de la partie adverse, ont déjà déposé leur témoignage avant que le deuxième groupe fût trouvée incapable, et ce témoignage a été accepté comme désintéressé et valable; par conséquent, il reste valable, et le premier groupe reste incapable de témoigner.

La deuxième explication est celle-

Autre question. — Le désaccord entre rabbi Meyer et les autres docteurs n'est-il pas le même qui existe entre Rabbi et rabbi Simon, fils de Gamaliel? Car on lit dans une beraïtha : Si le possesseur d'un immeuble, auquel l'ancien propriétaire en conteste la propriété, dit qu'il a deux genres de preuves dont chacun peut suffire à lui seul pour démontrer qu'il possède légitimement cet immeuble, c'est-à-dire s'il dit qu'il peut d'abord montrer l'acte de vente pour constater qu'il a acheté l'immeuble de l'ancien propriétaire et qu'il peut, en outre, démontrer qu'il possède cet immeuble depuis trois ans consécutifs, le temps légal de la prescription, il faut qu'il montre l'acte de vente; c'est l'opinion de Rabbi. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'il peut gagner sa cause en prouvant seulement qu'il possède l'immeuble depuis trois ans, et qu'il n'est pas obligé d'apporter l'acte de vente. Il en résulte que rabbi Meyer, selon lequel un individu qui a prétendu avoir deux groupes de témoins est obligé d'amener les deux groupes, pense, comme Rabbi, que celui qui a prétendu avoir deux genres de preuves doit les fournir toutes les deux; tandis que les adversaires de rabbi Meyer pensent comme rabban Simon, fils de Gamaliel.

Réponse. — Il est certain que rabbi Meyer ne peut pas être d'accord

ci : Les premiers témoins, c'est-à-dire le premier groupe des témoins, ont déjà déposé le témoignage dans la cause, et leur témoignage est valable comme celui des témoins capables; car ce groupe restant seul groupe de témoins pour la cause (le deuxième groupe se trouvant incapable), on ne peut pas croire les paroles de la partie qui est intéressée à le déclarer incapable.

Raschi penche à admettre la première explication à cause du mot *déjà*, qui semble vouloir dire que la partie ayant *déjà* déposé son témoignage déclaré valable avant que le deuxième groupe fût trouvé incapable, on ne peut plus annuler ce témoignage. Il me semble, cependant, que les mots *premiers témoins* veulent dire plutôt le premier groupe de témoins qui ont déposé leur témoignage pour la cause ; ainsi j'admettrai plutôt la deuxième explication, qui me semble, du reste, aussi plus rationnelle, puisqu'on peut supposer que la partie voulant annuler le témoignage du premier groupe croyait que le deuxième groupe serait trouvé incapable.

avec rabban Simon, fils de Gamaliel, lequel est d'avis qu'on ne peut pas obliger un individu d'apporter deux preuves pour une, sous prétexte qu'il a prétendu en avoir deux. Mais les adversaires de rabbi Meyer, qui pensent que l'individu qui a prétendu avoir deux groupes de témoins peut se contenter d'en amener seulement un, peuvent, dans le cas de la beraïtha, adopter l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, ou bien celle de Rabbi. Car ils peuvent dire qu'en règle générale, quand une seule preuve suffit, on n'est pas obligé d'en apporter deux, quoiqu'on ait d'abord dit en avoir deux. Mais le cas de la beraïtha peut faire exception. Car la prescription est bien, en général, une preuve suffisante, parce qu'on admet que le possesseur a pu perdre l'acte de vente; mais si le possesseur a dit d'abord qu'il n'a pas perdu cet acte et qu'il peut l'apporter, on peut admettre l'opinion de Rabbi, d'après laquelle le possesseur est obligé d'apporter cet acte.

Fol. 24. Rabbin dit au nom de rabbi Joh'anan : Si rabbi Meyer admet qu'un individu peut refuser les juges choisis par son adversaire, c'est qu'il s'agit d'un cas où cet individu a déjà prouvé que les témoins de cet adversaire étaient impropres à témoigner; de même s'il peut, d'après rabbi Meyer, refuser les témoins de son adversaire, c'est quand il a déjà prouvé l'incapacité des juges que cet adversaire avait choisis.

Question de Rabba adressée à Ràbbin. — On comprend que l'individu qui a déjà prouvé l'incapacité des témoins de son adversaire ne soit pas obligé d'admettre la capacité des juges de ce même adversaire; l'adversaire n'y perd rien, car il peut trouver d'autres juges. Mais on ne peut pas admettre qu'ayant réussi à prouver l'incapacité ou l'incompétence des juges, l'individu puisse, par cela seul, refuser les témoins, car l'adversaire n'en trouvera pas d'autres.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où l'adversaire a d'autres témoins.

MISCHNAH.

Si l'une des deux parties dit à l'autre : J'accepte pour

juges mon père ou ton père, ou trois bergers [ignorants], elle peut plus tard se rétracter d'après rabbi Meyer; mais d'après les autres docteurs, elle ne peut pas se rétracter. Si un individu est obligé de prêter serment dans la forme prescrite par la loi, et si l'autre lui dit qu'il se contenterait d'un simple serment sur sa tête[1], il peut, d'après rabbi Meyer, se rétracter et exiger un serment dans la forme prescrite; mais d'après les autres docteurs, il ne peut pas se rétracter.

GHEMARA.

Rab Dimé, fils de rab Nah'aman, fils de rab Joseph, dit que dans notre mischnah il s'agit d'un cas où l'individu a accepté son père ou le père de son adversaire comme un des trois juges, de sorte qu'il voulait toujours qu'il y eût à côté de son père ou du père de son adversaire encore deux autres juges compétents[2].

[1] Il dit : qu'il soit puni de la mort, s'il ne dit pas la vérité.

[2] Je crois qu'il faut ici adopter une interprétation qui ne se trouve pas dans Raschi et qui est contraire à celle des thossephoth. Voici mon interprétation : Rab Dimé pense, comme rabbi Joh'anan, que dans la Mischnah il s'agit d'un cas où l'individu qui a accepté son père ou le père de son adversaire se rétracte seulement après que le jugement est rendu (voy. plus bas, p. 39). Or, on a dit plus haut que si les parties acceptent un seul juge pour leur cause, bien que la loi exige le nombre de trois, ce juge peut rendre seul le jugement, quoiqu'il n'ait pas d'autorisation pour cela (fol. 5 r°, thossephoth, l'alinéa qui commence par ces mots *dan aphilo yehidi*). Si donc une des deux parties avait accepté son père ou le père de son adversaire en s'en rapportant entièrement à son jugement seul, le jugement aurait été valable et la partie n'aurait pas pu se rétracter. Pourquoi alors rabbi Meyer dit-il que la partie peut se rétracter après que le jugement est rendu? C'est l'opinion de rabbi Meyer que rab Dimé explique, en disant qu'il s'agit d'un cas où la partie ne s'en est pas rapportée entièrement au jugement de son père ou du père de son adversaire ; elle disait seulement qu'elle permettait que son père ou le père de son adversaire

Rab Joudah dit au nom de Samuel : La divergence d'opinion entre rabbi Meyer et ses collègues n'existe que dans le cas où c'est le demandeur qui dit au défendeur : si mon père ou le tien t'acquitte, j'accepte ce jugement; mais si c'est le défendeur qui dit au demandeur : si mon père ou le tien me condamne, je te payerai, tout le monde est d'accord qu'il peut se rétracter. Rabbi Joh'anan dit, au contraire, que la divergence d'opinion entre rabbi Meyer et ses collègues se rapporte au cas où c'est le défendeur qui s'engage à payer, si son père ou le père de son adversaire le condamne.

Question. — Que pense rabbi Joh'anan du cas où c'est le demandeur qui accepte un parent pour juge? Y a-t-il là aussi divergence d'o-

figurât comme un des membres du tribunal, dont elle ne connaissait pas du tout les deux autres membres. C'est dans ce cas que rabbi Meyer permet à la partie de se rétracter, comme dans le cas où la partie a accepté le jugement des trois bergers qu'elle ne connaissait pas, en disant à son adversaire qu'il pouvait prendre pour juges les trois bergers qu'il voudrait. Car d'après rabbi Meyer le jugement n'est valable, dans ces circonstances, que si la partie s'en est rapportée entièrement aux personnes qu'elle avait désignées.

Voici maintenant l'explication des thossephoth : Les adversaires de rabbi Meyer disent que le jugement est valable. Ce n'est que dans le cas, pense rab Dimé, où la partie n'a d'abord permis qu'une seule illégalité, en acceptant un tribunal dont le troisième membre serait son père ou le père de son adversaire; mais non pas quand elle a accepté deux illégalités en s'en rapportant entièrement au jugement du parent, où un seul individu, parent, composerait à lui seul le tribunal entier. Il est difficile d'admettre l'explication des thossephoth, car plus haut (fol. 5) il est dit que si la partie a accepté le jugement d'un seul homme non autorisé (où il y a aussi deux illégalités), le jugement est valable, et même quand le juge que la partie a accepté s'est trompé.

Raschi ne donne aucune explication aux paroles de rab Dimé; il dit seulement : Rabbi Meyer dit que la partie peut se rétracter, quoique le parent ait jugé avec deux autres juges. Les thossephoth ont pris ces paroles de Raschi comme explication de celles de rab Dimé, et ils réfutent cette prétendue explication, pour donner la leur, qui peut bien être celle de Raschi.

pinion entre rabbi Meyer et ses collègues, ou bien sont-ils ici tous d'accord qu'il ne peut pas se rétracter?

Réponse. — Rabba dit que, dans ce cas, tout le monde s'accorde à décider qu'il ne peut pas se rétracter. On objecte à cette réponse qu'il n'est pas prouvé que Rabba ait la même opinion que rabbi Joh'anan.

Rab Ah'a, fils de Thahalipa, fait à Rabba l'objection suivante : La Mischnah rapporte deux cas où rabbi Meyer n'est pas d'accord avec ses collègues, savoir : un cas où une des parties accepte un parent pour juge, et l'autre cas où elle accepte un serment qui n'est pas fait dans la forme prescrite. Or, dans ce deuxième cas, il s'agit probablement d'un serment imposé au défendeur, et c'est le demandeur qui veut se contenter d'un serment insuffisant; car si dans les deux cas il s'agissait du défendeur qui a accepté un juge incompétent ou un serment insuffisant, le deuxième cas ne serait qu'une répétition inutile du premier.

Réponse. — Dans les deux cas la Mischnah parle du défendeur; cependant il était utile de parler de ces deux cas qui diffèrent entre eux en ce que, dans le deuxième, le défendeur ne fait dépendre sa cause que de son adversaire lui-même, qui n'a qu'à prêter le serment insuffisant qu'on accepte; tandis que dans le premier cas le défendeur fait dépendre sa cause d'une autre personne, du parent. Il était nécessaire de mentionner les deux cas. Car si la Mischnah ne parlait que du premier cas, on aurait pu croire que ce n'est que dans ce cas que rabbi Meyer permet au défendeur de se rétracter, car l'engagement qu'il a pris, qu'il payera si son parent le condamne, n'est pas un engagement certain, puisqu'on ne savait pas si le parent le condamnerait; tandis que dans le deuxième cas l'engagement est certain, car il savait bien que le demandeur s'empresserait de prêter le serment pour recevoir l'argent; on pourrait donc croire que, dans ce cas, rabbi Meyer s'accorde avec ses collègues pour dire que le défendeur ne peut plus se rétracter. Il était donc nécessaire que la Mischnah dît que, même dans le deuxième cas, rabbi Meyer permet au défendeur de se rétracter. Si la Mischnah ne parlait que du deuxième cas, on aurait pu croire que

dans le premier, où l'engagement n'est pas certain, les collègues de rabbi Meyer sont d'accord pour décider avec rabbi Meyer que le défendeur peut se rétracter; il était donc nécessaire que la Mischnah nous dît que, même dans le premier cas, les collègues de rabbi Meyer ne permettent pas au défendeur de se rétracter.

Risch Lakesch dit que rabbi Meyer et ses collègues parlent d'un cas où la partie qui accepte une forme illégale se rétracte avant que le jugement soit rendu, car tout le monde est d'accord qu'elle ne peut pas se rétracter après que le jugement est rendu. Rabbi Joh'anan dit, au contraire, que la Mischnah parle d'un cas où la partie ne se rétracte qu'après que le jugement est rendu.

Question. — Que pensait rabbi Joh'anan du cas où la partie se rétracterait avant que le jugement fût rendu? Y a-t-il là aussi divergence d'opinion entre rabbi Meyer et ses collègues, ou bien admettent-ils ici tous qu'elle peut se rétracter?

Réponse. — Rabba dit : Si une des parties a accepté pour juge un parent ou un homme frappé d'une incapacité judiciaire, elle peut se rétracter avant que le jugement soit rendu; mais elle ne peut plus le faire quand le jugement est rendu. Il en résulte que les collègues de rabbi Meyer sont d'accord avec rabbi Meyer que la partie peut se rétracter avant que le jugement soit rendu, car Rabba doit adopter évidemment l'opinion des collègues de rabbi Meyer, opinion admise par tout le monde.

Rab Nah'aman, fils de rab H'isda, envoya demander à rab Nah'aman, fils de Jacob, si la Mischnah parle d'un cas où la partie se rétracte avant ou après que le jugement est rendu, et si l'on doit adopter l'opinion de rabbi Meyer ou celle de ses collègues. Celui-ci a répondu que la Mischnah parle du cas où la partie se rétracte après que le jugement est rendu, et qu'il faut adopter l'opinion des collègues de rabbi Meyer.

Rab Asché dit que ce rab Nah'aman, fils de H'isda, envoya demander si, dans le cas de la Mischnah, c'est le demandeur ou le défendeur qui a accepté le parent pour juge ou le serment insuffisant, qu'en

même temps il demanda s'il faut adopter l'opinion de rabbi Meyer ou celle de ses collègues, et que rab Nah'aman, fils de Jacob, avait répondu que la Mischnah parle du défendeur et qu'il fallait adopter l'opinion des collègues de rabbi Meyer.

Rab H'anina, fils de Salmia, raconte qu'on envoya de l'école de Rab demander à Samuel comment il faut se comporter dans un cas où une des parties a accepté un parent pour juge ou un serment insuffisant, qu'il s'y est engagé par un *kinien*, et qu'il se rétracte avant que le jugement soit rendu. Samuel a répondu qu'on ne peut pas se rétracter après le *kinien*.

MISCHNAH.

Sont frappés de l'incapacité judiciaire d'être juge ou témoin : ceux qui jouent aux kubes, ceux qui prêtent à usure, ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ceux qui font du commerce avec les fruits de l'année de schemitah (Lévitique, xxv, 4, 6)[1]. Rabbi Joudah dit que tous ces gens ne sont frappés d'incapacité judiciaire que s'ils n'ont pas d'autre occupation, car, dit Raschi, n'ayant pas de métier ni d'occupation sérieuse, ils ne connaissent ni les lois, ni le commerce des hommes entre eux, et ils ne sont pas des hommes religieux; mais s'ils ont un métier honnête, ils peuvent être juges et témoins.

GHEMARA.

Ramé, fils de H'ama, dit que les joueurs de kubes sont frappés d'incapacité judiciaire, parce qu'ils ne gagnent l'argent que par le ha-

[1] Les thossephoth disent que la Mischnah ne compte que ceux qui, d'après la loi mosaïque, peuvent juger et témoigner, mais que la tradition rabbinique a frappés d'incapacité, car la Mischnah ne compte pas les voleurs, les brigands, etc.

sard, s'il leur est favorable, et que l'argent gagné de cette manière ne leur appartient pas; ils sont donc considérés comme voleurs.

Rab Scheschetli dit : Ils sont frappés d'incapacité, parce qu'ils ne s'occupent pas de choses utiles à la société. Si donc les joueurs de kubes ont encore une autre occupation, ils sont frappés d'incapacité d'après Ramé, fils de H'amé, mais ils ne le sont pas d'après rab Scheschetli.

Objection contre Ramé, fils de H'amé. — On lit dans notre mischnah : D'après rabbi Joudah, quand sont-ils frappés d'incapacité? C'est quand ils n'ont pas d'autre occupation; mais s'ils ont une autre occupation, ils ne sont pas frappés d'incapacité. Il en résulte que ces gens ne sont pas considérés comme voleurs, mais ils sont frappés quand ils n'ont pas de métier utile à la société. On ne peut pas admettre que c'est là l'opinion isolée de rabbi Joudah qui est en désaccord avec celle qui précède, de sorte que les autres docteurs, les contemporains de rabbi Joudah, admettraient l'opinion de Ramé, fils de H'amé. Ceci n'est pas admissible, car rabbi Josué, fils de Lévi, a dit : Partout où rabbi Joudah commence sa phrase par le mot *eymathai*, quand, ou *bamah*, dans quel cas, il ne fait qu'expliquer l'opinion des autres docteurs. Fol. 25. Rabbi Joh'anan dit : Quand il commence par *eymathai*, quand, il explique ce qui précède; mais quand il commence par *bamah*, dans quel cas, il veut dire qu'il n'admet l'idée des autres docteurs que dans certains cas. On voit donc que d'après rabbi Josué, fils de Lévi, comme aussi d'après rabbi Joh'anan, quand rabbi Joudah commence sa phrase par le mot *eymathai*, comme dans notre mischnah, il ne fait qu'expliquer l'idée des autres docteurs avec lesquels il est complétement d'accord.

Réponse. — Ramé, fils de H'amé, n'admet pas cette règle établie par rabbi Josué, fils de Lévi, et par rabbi Joh'anan, et il est d'avis que rabbi Joudah énonce dans notre mischnah son opinion personnelle, tandis que les autres docteurs déclarent les joueurs incapables de juger et de témoigner, quand même ils ont une autre occupation.

Question. — Comment peut-on admettre que rabbi Joudah ne fait dans notre mischnah qu'expliquer l'idée des autres docteurs, qui seraient ainsi d'accord avec lui, quand on lit dans une beraïtha : Il est frappé d'incapacité, qu'il ait ou non une autre occupation?

Réponse. — Il ne faut pas conclure de la beraïtha qu'il y a des docteurs en désaccord avec rabbi Joudah, et que ce sont ceux dont les paroles sont citées dans notre mischnah avant celles de rabbi Joudah. Non, on peut admettre que dans notre mischnah rabbi Joudah ne fait qu'expliquer l'opinion des autres docteurs. Mais dans la beraïtha c'est rabbi Joudah lui-même qui vient rapporter l'opinion de rabbi Triphon, lequel doit considérer les joueurs de kubes comme des voleurs. Car on lit dans une autre beraïtha : Rabbi Joudah dit au nom de rabbi Triphon : Si deux personnes ont parié entre elles, si l'une a dit : je fais vœu d'être nazir (Nombres, VI, 2), si celui qui passe devant nous est un nazir, et l'autre dit : je fais vœu d'être nazir, si celui-là n'est pas un nazir, dans ce cas, leurs vœux sont nuls, car le vœu doit être fait sans condition douteuse. Or, le jeu de kubes est comme le pari; dans les deux cas le résultat dépend d'un hasard indépendant de la volonté des joueurs ou de ceux qui parient; par conséquent, si le joueur s'engage à payer une certaine somme à son partner, si le jeu tourne d'une certaine façon, ce qu'il ne peut pas prévoir ni diriger à volonté, l'engagement est nul, et le gagnant prend l'argent qu'il n'a pas gagné, et il est considéré comme voleur.

On a vu dans notre mischnah que celui qui prête à usure est frappé d'incapacité judiciaire. Rabba dit : Celui qui emprunte à usure est incapable d'être témoin. Le fils de Benaïthos prêtait à usure, ce qui fut constaté par deux témoins, dont l'un dit l'avoir vu prêter à usure à une autre personne, et l'autre dit : Il m'a prêté à usure à moi-même. Par suite de ces deux témoignages, Rabba déclara le fils de Benaïthos incapable de témoigner.

Question. — Comment Rabba peut-il accepter le témoignage de celui qui dit : Il a prêté à usure à moi-même? Cet homme s'avoue coupable d'avoir emprunté à usure, et un homme coupable ne peut pas servir de témoin.

Réponse. — Rabba est conséquent avec lui-même, car il a dit à une autre occasion : Tout individu est son propre parent, et s'il témoigne contre lui-même pour se rendre coupable, ce témoignage n'est pas accepté. On ne le croit donc pas quand il se rend coupable, et on l'accepte comme témoin contre une autre personne [1].

On lit dans une beraïtha : Les joueurs sont frappés d'incapacité judiciaire. On leur rend la capacité s'ils se repentent, c'est-à-dire s'ils brisent les instruments de leurs jeux et s'ils se décident à ne plus jouer, même pour un simple amusement et sans argent. Celui qui prête à usure et celui qui emprunte à usure sont frappés d'incapacité judiciaire, à moins qu'ils ne se repentent, c'est-à-dire qu'ils déchirent les actes de leurs prêts, et qu'ils se proposent fermement de ne jamais prêter à usure, même à un païen [2]. Sont aussi frappés d'incapacité de témoigner, ceux qui font des paris, en faisant voler des pigeons, c'est-à-dire qui excitent les pigeons à se battre, pour que le propriétaire du pigeon vainqueur gagne le pari. Ceux-ci manifestent leur repentir pour recouvrer les droits de témoigner, s'ils brisent les objets avec lesquels ils excitaient les pigeons et s'ils se proposent de ne plus jamais le faire. Sont encore frappés d'incapacité ceux qui font du commerce avec les fruits de l'année de schemitah (Lévitique, xxv); ils recouvrent la capacité, s'ils se repentent, c'est-à-dire si, dans l'année de schemitah qui suit, ils ne font plus de commerce des fruits de cette année. Rabbi Neh'emiah dit : Le repentir en paroles ne suffit pas; il faut encore qu'ils se dépouillent de l'argent qu'ils ont ramassé par leur mauvaise conduite; par exemple, s'ils donnent en aumône aux pauvres l'argent qu'ils avaient gagné par le commerce des fruits de l'année de schemitah.

On lit dans une autre beraïtha : On a également déclaré incapables de témoigner ceux qui s'emparent par violence de ce qui appartient à un autre, et ceux qui forcent les autres de leur vendre leurs objets.

[1] On divise donc ici le témoignage comme plus haut (p. 18).

[2] On voit dans ce passage qu'un Juif qui voulait observer la loi de ne pas prêter à usure à un autre Juif, mais qui voulait prêter à usure à un *païen,* était frappé par la loi rabbinique d'incapacité judiciaire, et qu'il était incapable de déposer en témoignage ou de juger un procès.

Question. — Ceux qui s'emparent de ce qui ne leur appartient pas violent une loi biblique, et ils sont frappés d'incapacité, comme tous ceux qui transgressent les lois de Moïse. On n'a donc pas eu besoin de prendre une décision spéciale pour ces individus.

Réponse. — On lit dans le Traité Gitin, fol. 59 : Si un mineur, un aliéné ou un sourd-muet[1] a trouvé quelque chose, quoique ces individus ne soient pas capables de posséder, on a défendu de leur enlever ce qu'ils ont, pour ne pas amener de querelles avec leurs parents. Notre beraïtha veut donc dire que l'homme qui enlève violemment à ces individus ce qu'ils ont, est frappé d'incapacité judiciaire, comme ceux qui enlèvent quelque chose à un individu majeur et jouissant de ses facultés intellectuelles. D'abord on avait pensé qu'il était inutile de prendre une décision spéciale pour celui qui enlève à un mineur ou à un fou ce qu'il a trouvé, car ce sont des choses qui arrivent rarement; peut-être aussi qu'on n'avait pas pris cette décision d'abord, parce que le mineur et le fou ne pouvant pas posséder ce qu'ils trouvent, la défense de le leur enlever n'est motivée que par la paix publique, et est par conséquent moins grave que la défense d'enlever quelque chose à un légitime possesseur. Cependant, plus tard, on s'est décidé à déclarer ces hommes également incapables de témoigner, parce qu'en définitive ils agissent mal, par cupidité; ils pourraient donc aussi faire des dépositions fausses pour se faire payer ces témoignages. Il en est de même de ceux qui forcent quelqu'un à leur vendre ce qui lui appartient. On ne les avait pas d'abord déclarés incapables de témoigner, par la circonstance atténuante qu'ils donnent au propriétaire la valeur des objets qu'ils prennent. Cependant on les a frappés, parce qu'en définitive, quoiqu'ils payent, ils sont coupables de prendre *violemment* les objets d'autrui.

On lit dans une autre beraïtha : On a ajouté à la catégorie d'incapables de témoignage les pâtres qui mènent leurs bestiaux paître dans un champ qui ne leur appartient pas, et les péagers.

[1] Le sourd-muet est partout, dans le Talmud, mis dans la catégorie des aliénés. Il est probable que ce malheureux abandonné à lui-même est ou devient complétement fou.

La Ghemara ajoute comme commentaire à cette beraïtha, qu'on considérait d'abord les péagers comme des gens honnêtes, car on pensait qu'ils ne prenaient aux particuliers que l'impôt fixé par le gouvernement. Mais quand on a vu qu'ils extorquaient plus que le gouvernement n'avait fixé, on les a déclarés incapables de témoigner.

Rab Joudah dit : On peut considérer les bergers en général comme des gens incapables de témoigner, quoiqu'on n'ait pas encore vu qu'ils fassent paître leurs bestiaux dans les champs étrangers, car on peut admettre qu'ils le font. On ne peut admettre le témoignage d'un berger que quand on a des preuves que ce berger ne fait jamais paître ses bestiaux dans un champ qui ne lui appartient pas. Il n'en est pas ainsi des péagers. Il faut considérer les péagers, dont on ne connaît pas la conduite, comme des gens honnêtes, propres à témoigner et à être juges. Ce n'est que quand on a la conviction qu'un péager prend aux particuliers plus que l'impôt fixé par le gouvernement, qu'on doit frapper ce péager d'incapacité judiciaire pour témoigner et pour juger.

Les thossephoth pensent qu'un homme déclaré incapable de témoigner pour s'être emparé violemment de ce qui ne lui appartient pas peut rentrer dans la catégorie des honnêtes gens, s'il se repent et rend au propriétaire ce qu'il lui avait pris injustement. Mais le péager qui a pris aux particuliers plus que l'impôt fixé par le gouvernement n'a pas cette ressource pour se réhabiliter, car d'abord il ne sait pas lui-même à qui rendre ce qu'il a pris injustement, et puis il est toujours tenté de recommencer les extorsions et les violences auxquelles il s'est habitué. Les péagers ne peuvent donc se réhabiliter, d'après les thossephoth, qu'en donnant leur démission pour ne plus faire le métier de péager.

Fol. 26. On a vu dans notre mischnah l'opinion de rabbi Joudah, que les joueurs et les autres personnes qui sont mentionnées dans cette mischnah comme incapables de témoigner, ne le sont que quand ils n'ont pas d'autre occupation, mais qu'ils ne sont pas frappés d'incapacité judiciaire, s'ils ont un autre métier. Rabbi Abouhou dit au nom de rabbi Ela'zar qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Abouhou dit encore au nom de rabbi Ela'zar : Tous ceux

qui sont mentionnés dans notre mischnah comme frappés d'incapacité judiciaire, ne le sont qu'après que le tribunal a rendu leur incapacité publique.

On a présenté un acte de donation signé par deux individus coupables d'avoir enlevé violemment ce qui ne leur appartenait pas. Rab Papa, fils de Samuel, voulut déclarer leur signature valable, parce qu'on n'avait pas encore publié leur incapacité. Mais Rabba lui dit que cette publication n'est nécessaire que pour les joueurs et les autres qui sont mentionnés dans notre mischnah et dans les beraïtha; mais les voleurs et tous ceux qui transgressent les lois expresses de la Bible sont frappés d'incapacité morale sans publication.

Rab Nah'aman dit : Celui qui mange du porc est frappé d'incapacité judiciaire[1]. Cela s'applique à celui qui le fait publiquement, mais

[1] La Ghemara dit : Mangeurs de *dabar ah'ar,* autre chose, expression qui signifie souvent le porc dans le langage talmudique. Raschi en donne une autre explication. L'expression *mangeurs d'autre chose* veut dire : «ceux qui vivent des aumônes des Samaritains,» car il ne faut pas prendre l'aumône de ces individus, «ce serait faire honte au judaïsme,» comme s'il abandonnait ses pauvres. Il est vrai qu'on trouve des passages où certain talmudiste blâmait les pauvres juifs qui s'adressaient à la charité des païens au lieu de recourir à celle de leurs coreligionnaires; mais jamais aucun talmudiste n'a eu l'idée de frapper d'une déclaration infamante les malheureux qui acceptent les secours d'un païen ou d'un Samaritain. Il est, du reste, naturellement impossible qu'une nation persécutée depuis des siècles, dont tous les membres étaient si souvent obligés d'implorer la bienveillance de leurs persécuteurs, puisse considérer un de ses membres comme déshonoré, parce qu'il aurait profité de cette bienveillance qui s'est manifestée pour lui sous la forme d'aumône. Du reste, et c'est là l'objection la plus grave contre l'explication de Raschi, nulle part, que je sache, l'expression *dabar ah'ar,* autre chose, ne signifie, dans le Talmud, *aumône des Samaritains* ou des païens.

Les thossephoth admettent aussi l'explication de Raschi; car, disent-ils, s'il s'agissait du porc, la Ghemara n'aurait pas fait de différence entre ceux qui le mangent en cachette et ceux qui le font publiquement. Je réponds à cette objection que le Talmud fait cette différence aussi pour la violation du jour du Sabbath; dans le Traité Joma, le

non pas à celui qui ne le fait pas en présence d'autres personnes.

Talmud fait cette différence pour la transgression de toutes les lois mosaïques. En effet, il y a une grande différence entre celui qui, en respectant l'opinion publique, ne se permet la transgression d'une loi que quand il se trouve seul, et celui qui le fait publiquement, en bravant audacieusement les lois sacrées aux yeux de ses coreligionnaires, et en s'exposant à la haine et au mépris de tout le monde. Or, celui qui s'expose légèrement au mépris de ses semblables, est un homme qui n'a ni honneur, ni dignité, et il lui manque une des bases les plus solides de la moralité; car un des motifs les plus puissants qu'un honnête homme peut avoir pour ne pas faire le mal, c'est évidemment de ne pas perdre l'estime de ses semblables. L'expérience démontre souvent que, chez ceux qui n'ont pas d'honneur, les motifs tirés de la religion et de la conscience ne sont pas assez puissants pour vaincre sûrement à eux seuls l'égoïsme.

Les thossephoth donnent encore un autre motif pour ne pas admettre que rab Nah'aman parle du porc; c'est que plus bas (fol. 27 r°) on dit que celui qui mange la viande d'un animal mort de sa mort naturelle est frappé de l'incapacité de témoigner, et on ne fait aucune différence entre celui qui le fait publiquement et celui qui le fait en secret, tandis qu'ici on fait bien cette différence. Les thossephoth assimilent donc la défense de manger du porc à celle de manger la viande des animaux morts de leur mort naturelle, qui arrive ordinairement par suite d'une maladie. Il est vrai qu'au point de vue religieux il n'y a pas de différence entre ces deux péchés, surtout si on veut mesurer le degré de leur gravité d'après la peine qu'ils entraînent. Mais ici il y a d'autres circonstances à prendre en considération. Nous voyons plus loin (fol. 27 r°) que d'après Rabba, un des plus grands talmudistes, celui qui mange des animaux morts par avidité ou par économie est incapable de témoigner, puisqu'il commet une violation d'une loi sacrée pour lui comme pour les autres, dans le but de faire des économies ou de satisfaire une passion; mais celui qui mange des animaux morts dans le but de braver la loi religieuse peut témoigner, car de ce qu'il agit mal envers Dieu, il n'en résulte pas qu'il soit malhonnête envers les hommes.

Ici même la Ghemara insiste surtout sur cette considération qu'il « aurait pu agir ainsi en se trouvant seul, et qu'il s'expose au mépris public. » C'est donc un homme qui n'a pas le sentiment d'honneur.

Ainsi, pour déclarer un homme incapable de témoigner, ou en d'au-

tres termes, pour rendre son témoignage suspect, pour le rendre indigne de la confiance qu'inspire un honnête homme, on prend en considération, non pas seulement la gravité du péché envers Dieu, mais les preuves d'avidité ou de passions insatiables, ou de l'absence du sentiment d'honneur qu'on trouve dans cette mauvaise action. Or, il est évident que si l'on pensait que celui qui transgresse une loi, en s'exposant au mépris du peuple, est un homme qui n'a pas d'honneur, c'était surtout quand il s'agissait d'une loi qui était commune aux Juifs avec les autres nations civilisées, et non pas d'une loi spéciale du judaïsme. Or, la défense de manger du porc était, à l'époque talmudique, spéciale aux Juifs; cette action ne pouvait donc pas être considérée comme impliquant autant d'infamie que l'action de manger des animaux morts par maladie, qui n'avait guère lieu non plus chez les Romains et les autres nations civilisées. Ainsi trouve-t-on dans Josèphe que les persécuteurs des Juifs voulaient parfois les forcer de manger du porc, mais jamais de manger des cadavres d'animaux. On dit dans le Traité H'olin, qu'après la venue du Messie les lois mosaïques seront abolies, « et on mangera *du porc*, » mais on ne dit pas qu'on mangera des animaux morts de maladie.

Plus loin, on trouve un autre exemple où la Ghemara fait une distinction entre une loi spéciale aux Juifs et celle qui leur était commune avec d'autres nations. L'animal qui était la cause d'un acte honteux est tué, car l'animal vivant rappellera la honte du criminel; mais l'animal adoré comme une divinité n'est pas tué, car, dit Abayé, la honte n'est pas si grande (fol. 55 r°).

On pourra m'objecter que dans le langage talmudique le mot *nebelah*, cadavre, implique aussi un animal tué par le boucher qui n'a pas observé en le tuant les rites juifs. Il est évident que de nos jours l'action de manger la viande d'un animal que le boucher a tué sans observer les rites ne peut pas avoir plus de gravité aux yeux des Juifs que celle de manger du porc, puisque les deux défenses sont spéciales au judaïsme. Mais à l'époque talmudique, la viande d'un animal que le boucher a tué sans observer les rites, était complétement assimilée à celle du cadavre mort de sa mort naturelle, en ce sens qu'elle était impure. Or, celui qui mangeait des choses impures n'hésitait guère de manger des cadavres d'animaux. Du reste, il est possible que dans le passage cité le mot *nebelah* signifie seulement cadavre d'un animal mort par maladie.

ciaire que s'il peut le faire autrement, sans s'exposer ainsi au mépris public; mais s'il ne peut pas se nourrir autrement, il n'est pas frappé d'incapacité de témoigner.

Rab Nah'aman dit encore : Celui qui est suspect de commettre un adultère est apte à témoigner. Rab Schescheth s'étonne qu'on puisse avoir confiance dans le témoignage d'un homme qui mérite la peine du fouet. Rabba dit que rab Nah'aman considère cependant cet homme comme incapable de rendre témoignage pour une femme; c'est-à-dire, dit Rabbina ou rab Papa, s'il veut témoigner que la femme est libre de se marier; mais s'il donne un témoignage contraire, s'il témoigne que la femme n'est pas libre de se marier, on peut croire ce témoignage.

Rab Nah'aman dit encore : Celui qui vole dans les mois de nissan (Esther, III, 7) ou de tischri ne doit pas être considéré comme voleur, et il est apte à témoigner. La Ghemara dit que cela s'applique à un *aris*, celui qui cultive la terre d'un autre pour avoir une certaine partie des produits de cette terre; si cet homme en a pris un peu plus qu'il ne lui appartient selon la convention, et si c'était une chose dans laquelle il a travaillé, il n'est pas frappé d'incapacité judiciaire. Rab Zebid avait dans son champ des *ykarim*, des hommes qui cultivent la terre pour être payés en argent, sans avoir aucune part dans les produits; ces hommes avaient volé, l'un de l'orge, et l'autre des dattes; rab Zebid les a donc déclarés incapables de témoigner. Des fossoyeurs ont enterré un homme le premier jour de la fête de Pentecôte. Rab Papa les a déclarés incapables de témoigner; mais rab Houna, fils de rab Josué, les a réhabilités, car, dit la Ghemara, ils croyaient faire une bonne action.

Raschi dit : Les fossoyeurs étaient payés; ils sont donc soupçonnés d'avoir mal agi par avidité.

Fol. 27. Un témoin convaincu de faux par un alibi est frappé d'incapacité judiciaire depuis le moment où il a déposé; c'est l'opinion d'Abayé; de sorte que si depuis ce moment il fait d'autres dépositions, même avant qu'il soit convaincu de faux, toutes ces dépositions sont nulles. Rabba dit, au contraire, que ces témoignages sont valables, et le témoin ne devient incapable de témoigner que depuis le moment

où il est convaincu de faux par un alibi. Car, dit Rabba, la loi mosaïque qui condamne le témoin démenti par un alibi est un *hidousch*, nouveauté, quelque chose que nous ne comprenons pas; il est, en effet, difficile de comprendre, si un témoin dit avoir vu une action à une certaine heure, dans un certain endroit, et qu'un autre dise qu'à l'heure indiquée le premier témoin se trouvait dans un autre endroit, pourquoi la loi mosaïque admet avec tant de certitude que c'est le premier qui a menti et non pas le second. Nous sommes obligés d'accepter cette loi, quoique nous ne la comprenions pas, mais nous ne devons pas tirer d'autres conséquences d'une loi pareille. Par suite, le témoin convaincu de faux par un alibi ne sera frappé d'incapacité morale que depuis le moment où il a été démenti.

D'autres disent que Rabba donna un autre motif de son opinion. Les dépositions faites par ce témoin avant qu'il ait été démenti par un alibi doivent être reconnues valables; autrement les acheteurs qui ont fait signer à cet homme leurs actes de vente, avant qu'il fût convaincu de faux, perdraient les objets achetés.

Question. — Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs?

Réponse. — Supposons le cas où un seul témoin est démenti par deux, ou le cas où le témoin est convaincu par d'autres de brigandage; dans ces cas, le motif du *hidousch* n'est plus applicable, mais le deuxième motif (pour ne pas causer de pertes aux acheteurs) s'applique aussi dans ces deux cas.

Rabbi Jérémie de Dipthé dit que rab Papi a rendu un jugement selon l'opinion de Rabba. Mar, fils de rab Asché, dit qu'il faut adopter l'opinion d'Abayé. La Ghemara adopte l'opinion d'Abayé.

Remarque : La Ghemara énumère les six sentences d'Abayé qu'on adopte contre Rabba, car, en règle générale, on adopte celle de Rabba contre Abayé; ces six sentences font donc exception à la règle.

Un *moumar*, qui mange la viande des animaux morts de leur mort naturelle, pour manger de la viande à bon marché, est frappé d'incapacité judiciaire pour témoigner. Tout le monde est d'accord là-

dessus, puisque c'est un homme capable de faire une mauvaise action pour en avoir un profit matériel; il pourrait donc aussi se laisser corrompre pour rendre un faux témoignage, afin de se le faire payer. Mais s'il mange cette viande défendue, non pas dans le but de faire des économies, mais s'il le fait *le-hakis*, dans le but de braver la loi religieuse, il est apte à témoigner d'après Rabba, car il applique la défense de la Bible qui dit : «Tu ne laisseras pas servir de témoin un homme qui se rend coupable» à celui qui est coupable par *avidité*. Abayé dit, au contraire, que la défense biblique s'applique à tout homme coupable d'avoir violé une loi de Moïse, n'importe dans quel but il l'a fait.

Objection contre Rabba. — On lit dans une beraïtha : Le passage biblique «tu ne laisseras pas un coupable servir de témoin» s'applique à ceux qui enlèvent de force les objets d'autrui et qui prêtent de faux serments. Comme la beraïtha emploie le mot *serments* au pluriel, il paraît qu'elle veut parler de deux genres de serments, savoir le serment prêté pour gagner sa cause, et le serment prêté sans aucun but pécuniaire. Il en résulte donc qu'un homme coupable d'avoir prêté un faux serment, même sans aucun but pécuniaire, est incapable de témoigner.

Réponse. — La beraïtha parle seulement de tous ceux qui prêtent des faux serments dans un but pécuniaire, de là la forme du pluriel.

Objection contre Abayé. — On lit dans une autre beraïtha : Le passage biblique «tu ne laisseras pas un coupable servir de témoin» veut dire : tu ne laisseras pas servir de témoin un homme coupable de s'être emparé de ce qui appartient à un autre, comme ceux qui enlèvent de force les objets d'autrui et ceux qui prêtent à usure.

Cette objection contre Abayé, dit la Ghemara, est irréfutable.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Abayé et Rabba est le même qu'on trouve entre rabbi Meyer et rabbi Jossé. Car on lit dans une beraïtha : Un homme coupable d'avoir rendu un témoignage reconnu faux (quand même ce témoignage n'aurait porté

que sur une question d'argent) est, d'après rabbi Meyer, inapte à témoigner sur quoi que ce soit: car celui qui commet une action coupable pour faire perdre à quelqu'un injustement son argent, peut être soupçonné de commettre le même crime dans des circonstances beaucoup plus graves, comme dans celles où il s'agit d'une peine capitale. Rabbi Jossé dit, au contraire, que si cet homme a déposé un faux témoignage dans une affaire grave, où il s'agissait d'une peine capitale, il est inapte à témoigner dans toutes les affaires possibles; mais s'il ne s'est rendu coupable que dans une affaire d'argent, il peut encore témoigner dans les affaires capitales; car il y a des degrés dans les crimes, et il ne faut pas conclure de ce qu'un homme fait perdre à un autre injustement son argent, qu'il serait capable aussi de lui faire perdre sa vie. On voit donc que rabbi Jossé prend en considération le degré de gravité du crime commis, et rabbi Meyer ne le fait pas. Or, la même divergence d'opinion se trouve entre Abayé et Rabba. Car il est évident que la violation d'une loi biblique qui concerne son prochain est beaucoup plus grave que celle de la loi qui concerne Dieu seul; car celui qui se rend coupable de la première violation est coupable envers Dieu et envers les hommes, tandis que celui qui transgresse une loi purement religieuse n'est coupable qu'envers Dieu seul. Si donc Rabba dit qu'un homme coupable d'avoir violé une loi religieuse sans avoir eu en vue un but pécuniaire peut encore témoigner, c'est qu'il admet l'opinion de rabbi Jossé qui prend en considération le degré de gravité du crime commis, et il pense qu'il ne faut pas conclure de ce qu'un homme est coupable envers Dieu seul, qu'il serait assez pervers pour commettre un acte coupable envers Dieu et envers les hommes à la fois. Abayé admet, au contraire, l'opinion de rabbi Meyer qui ne prend pas en considération la différence de la gravité du crime.

Réponse. — Il est évident qu'Abayé ne peut s'appuyer que sur l'opinion de rabbi Meyer, et il n'est pas d'accord avec rabbi Jossé. Car rabbi Jossé pense qu'un homme qui a commis ce crime déjà si grave, d'avoir violé une loi biblique concernant son prochain et de s'être rendu ainsi coupable à la fois envers Dieu et envers les hommes, peut

encore inspirer confiance dans une affaire capitale, parce que cette affaire est plus grave encore, et l'homme coupable dans une affaire d'argent peut reculer devant un crime dans une affaire capitale. A plus forte raison rabbi Jossé doit-il admettre qu'un homme coupable envers Dieu seul reculera devant un crime par lequel il se rendrait coupable envers Dieu et envers les hommes, ne fût-ce que dans une affaire d'argent. Mais Rabba peut s'accorder avec rabbi Meyer et avec rabbi Jossé; car celui qui viole une loi biblique concernant son prochain, ne fût-ce qu'en ce qui concerne son argent, commet un acte d'une haute gravité, puisqu'il se rend coupable à la fois envers Dieu et envers les hommes, de sorte que, d'après rabbi Meyer, on peut bien soupçonner que cet homme, déjà si coupable, ne reculerait pas devant le crime de rendre un faux témoignage dans une affaire capitale. Mais celui qui ne s'est rendu coupable qu'envers Dieu seul ne doit pas être soupçonné de faire un acte coupable à la fois envers Dieu et envers les hommes[1].

La Ghemara adopte cependant l'idée d'Abayé, malgré l'objection qu'on a faite plus haut d'une beraïtha et qui est irréfutable, car cette beraïtha adopte l'opinion de rabbi Jossé, et Abayé s'appuie sur celle de rabbi Meyer.

Question. — Comment peut-on adopter l'opinion d'Abayé qui s'appuie sur rabbi Meyer, quand nous savons que toutes les fois que rabbi Jossé n'est pas d'accord avec rabbi Meyer, c'est l'idée de rabbi Jossé qu'on adopte?

Réponse. — Cette question a été discutée à l'occasion d'une affaire

[1] C'est un passage très-remarquable. Celui qui fait perdre à son prochain injustement son argent, ou celui qui fait à son prochain un tort quelconque, est considéré comme l'homme le plus pervers, capable de vouloir lui ôter la vie, et frappé d'incapacité de témoigner comme l'homme le plus méprisable. Mais celui qui viole les lois religieuses les plus sacrées de la Bible est, d'après Rabba, un des plus grands talmudistes, considéré comme un honnête homme envers son semblable, et son témoignage mérite toute confiance, pourvu que cet homme ne se soit pas rendu coupable envers son prochain.

criminelle, et on a fini par trouver une mischnah anonyme [1] qui appuie l'opinion de rabbi Meyer. Voici cette affaire et la discussion qu'elle avait amenée.

Le fils de H'ama avait tué un homme; le chef de l'exil dit donc à rab Abba, fils de Jacob : Va voir; s'il a réellement commis un assassinat, il faut le punir [2]. Deux témoins confirmèrent l'assassinat, mais l'accusé amena d'autres témoins qui convainquirent l'un des premiers de vol. On pensa donc que l'accusé devait être acquitté, car, d'après rabbi Meyer, l'un des témoins qui avait été convaincu de s'être rendu coupable de vol pouvait être soupçonné de rendre un faux témoignage même dans une affaire plus grave, où il s'agissait de la vie d'un homme. On objecta que dans un désaccord entre rabbi Meyer et rabbi Jossé il faut adopter l'opinion de rabbi Jossé, qui prend en considération le degré de gravité du crime commis, de sorte qu'un voleur peut encore servir de témoin dans une affaire capitale. Mais rab Papi répondit qu'ici il faut adopter l'opinion de rabbi Meyer, parce qu'il y a une mischnah anonyme qui appuie cette opinion.

On chercha alors quelle était cette mischnah, et on pensa d'abord que c'est peut-être celle qui dit : « Tous ceux qui sont aptes à être juges dans les affaires où il s'agit de la peine de mort, peuvent aussi l'être dans les affaires d'argent, » et on admit que la mischnah parle des hommes suspects, et qu'elle veut dire que tous ceux qui méritent confiance dans les affaires capitales la méritent aussi dans celles d'argent. Donc cette mischnah adopte l'opinion de rabbi Meyer, car, d'après rabbi Jossé, les voleurs, qui sont suspects dans les affaires d'argent, ne sont pas encore suspects dans les affaires capitales.

Mais on répliqua que cette mischnah parle peut-être de ceux qui ne sont pas d'une origine irréprochable, et qu'elle veut dire que tous ceux qui sont aptes, par leur naissance, à être juges dans les affaires

[1] Voir ma Traduction de Kethouboth, p. 3, note.

[2] La Ghemara dit : Il faut lui crever les yeux. Raschi ne sait pas s'il faut prendre ces paroles dans un sens littéral ou dans un sens figuré pour indiquer qu'il faut lui prendre tout ce qu'il possède pour dédommager la famille de la victime. Les Juifs n'avaient plus, dit Raschi, le pouvoir de condamner quelqu'un à mort.

capitales, peuvent aussi l'être dans les affaires d'argent. On est, du reste, bien obligé d'admettre qu'il s'agit dans cette mischnah de la pureté de l'origine, puisque cette même mischnah ajoute : «Il y a des gens qui sont aptes à être juges dans les affaires d'argent et non pas dans celles où il s'agit de la peine de mort.» Ce qui ne peut se rapporter qu'à la pureté de l'origine, car un bâtard peut juger dans les affaires d'argent et non pas dans celles où il peut y avoir une peine capitale.

On trouva alors une autre mischnah qui dit : Sont frappés d'incapacité judiciaire les joueurs de kubes, les prêteurs à usure, ceux qui font des paris en faisant voler les pigeons, ceux qui font du commerce avec les fruits de l'année de schemitah, et les esclaves. Règle générale : tous ces gens sont incapables de témoigner dans tous les cas où on n'accepte pas le témoignage d'une femme. Cette mischnah adopte évidemment l'opinion de rabbi Meyer, qu'un homme qui s'est rendu coupable dans une affaire d'argent est incapable de témoigner dans celle où il s'agit de la peine de mort. Car, d'après rabbi Jossé, tous les gens énumérés dans la mischnah, qui ont péché par cupidité, peuvent encore rendre témoignage dans les affaires capitales, tandis qu'une femme ne peut rendre aucun témoignage.

Cette argumentation de rab Papi était si heureuse pour l'accusé, que celui-ci se chargea, par reconnaissance, de payer pour son défenseur l'impôt qu'il devait donner au gouvernement tous les ans.

MISCHNAH.

Voici ceux qui sont incapables de témoigner et de juger pour cause de parenté : le frère, le frère du père, le frère de la mère, le mari de la sœur, le mari de la sœur du père, le mari de la sœur de la mère, le mari de la mère, le père de la femme, le mari de la sœur de la femme; eux, leurs fils et leurs gendres; le fils de la femme est incapable de témoigner et de juger, mais son fils et son gendre ne sont pas frappés de cette incapacité. Rabbi Jossé dit que

ce sont là les idées de rabbi Akiba, mais l'ancienne mischnah disait : Sont frappés d'incapacité pour cause de parenté le frère du père, le fils du frère du père, tous ceux qui peuvent avoir le droit d'hériter de l'individu dans l'affaire duquel ils veulent témoigner, et tous ceux qui sont parents de l'individu dans le temps de l'action ou au moment de témoigner dans son affaire. Si le témoin était considéré comme parent avant d'avoir vu l'action qu'il certifie, mais s'il ne l'était plus au moment de l'action, par exemple s'il était le gendre de celui dans l'affaire duquel il voulait témoigner, mais que sa femme fût morte, il est apte à témoigner. Rabbi Joudah dit : Le gendre ne peut pas témoigner, quand même sa femme serait morte, si elle a laissé des enfants. Il ajoute encore l'ami et l'ennemi; l'ami, c'est le *schouschbin*, l'ami de noces, qui est incapable de témoigner dans l'affaire du marié pendant les jours de la noce; l'ennemi, s'il ne lui a pas parlé depuis trois jours par suite de la haine qu'il a contre lui. Les autres docteurs lui dirent qu'il ne faut pas soupçonner un israélite de faux témoignage pour cause d'amitié ou de haine. Raschi ajoute que tout le monde est d'accord, cependant, qu'un ennemi ne peut pas être juge.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : «Les pères ne mourront pas pour les fils, les fils ne mourront pas pour les pères, chacun mourra pour son propre péché» (Deutéronome, XXIV, 16). Il va sans dire que le père n'est pas puni pour le péché de son fils, ni le fils pour celui de son père; mais il faut faire en outre remarquer que le père ne sera pas puni par le témoignage de son fils, ni le fils par le témoignage de son père.

Question. — On dit ici que le fils n'est pas puni pour le péché de son

père, comment expliquer le passage «je suis l'Éternel qui punis l'iniquité des pères sur les enfants en la troisième et quatrième génération» (Exode, xx, 5)?

Réponse. — Ce passage parle des enfants qui ont commis eux-mêmes les péchés de leurs pères, en suivant leur exemple.

Remarque : D'après la Ghemara, le passage doit être traduit : Qui punis l'iniquité des pères *avec* celle des enfants. Le mot hébreu *al* veut dire tantôt *sur*, tantôt *avec*. La construction de la phrase hébraïque est très-régulière; l'Écriture dit littéralement «l'iniquité des pères *avec* (sous-entendu *l'iniquité*) des enfants.» C'est exactement la construction latine; exemple : «Atheniensium opes senescere, contra (sous-entendu *opes*) Lacedaemoniorum crescere» (Nep. *Alc.* 5); «hostium manus sæpe vitavit, suorum (sous-entendu *manus*) effugere non valuit» (Curt. ix, 6)[1].

[1] Raschi explique autrement la Ghemara. D'après ce commentaire, le fils qui commet les mêmes péchés que son père sera puni doublement, et pour ses propres péchés et pour ceux de son père. Ceci est contraire au passage du Deutéronome qui dit que «le fils ne sera pas puni pour le péché de son père, mais pour son propre péché.» On voit, du reste, ici, que le Thalmud considère la punition des péchés au point de vue de la justice, et il la compare à la justice des hommes. Or, la Ghemara dit ailleurs que le fils n'est pas obligé de payer de son argent (qu'il n'a pas recueilli dans la succession de son père) les dettes de son père; et il est évident que cela s'applique aussi au cas où le fils lui-même a contracté des dettes, comme son père; dans ce cas, il payera ses propres dettes et non pas celles de son père. Par conséquent, il doit en être ainsi des péchés.

On objectera peut-être que, si chacun n'est puni que pour ses propres péchés, l'Écriture n'avait pas besoin de dire que, si le père et le fils, jusqu'à la troisième ou quatrième génération, sont tous des pécheurs, ils seront tous punis, chacun pour ses propres fautes; cela va de soi. Je réponds à cela que l'Écriture dit en plusieurs endroits que, si une tribu entière ou tous les habitants d'une ville pèchent, ils seront tous punis pour leurs fautes; cela va également de soi. Cependant, ces passages ne sont pas inutiles; d'abord ils font connaître la gravité du péché, car les péchés sont contagieux, et l'homme a toujours une tendance à imiter les mauvais exemples de ses voisins et

Cette idée se trouve aussi clairement exprimée dans une beraïtha qui dit : Le passage biblique « ils souffriront pour les péchés de leurs pères qui sont avec eux » (Lévitique, xxvi, 39), se rapporte à ceux qui ont commis eux-mêmes les péchés de leurs pères, en suivant leurs exemples [1].

surtout de ses parents. L'Écriture nous avertit donc : voyez la gravité du péché, un seul homme ou quelques individus peuvent séduire tous les habitants d'une ville; un père de famille laisse ordinairement en héritage à ses enfants, jusqu'à la troisième ou la quatrième génération, ses mauvaises habitudes et sa conduite criminelle, et il en résultera que toute la ville ou toute la famille périra par suite du péché de celui qui, le premier, en a donné l'exemple. La Bible aime, du reste, les images saisissantes pour faire plus d'impression sur les hommes. Or, quelle image est plus saisissante que celle de la perte de tous les membres d'une famille (chacun pour son propre péché), surtout chez une nation qui avait l'habitude d'observer ces deux lois mosaïques, de ne pas tuer un animal avec son petit dans un jour, et de ne pas enlever le nid d'oiseau avec la mère (Deutéron. xxii, 6)? C'est ainsi qu'à propos du passage « je mettrai ma face contre cet homme et contre sa famille » (Lévitique, xx, 5), rabbi Simon dit dans une beraïtha : Pourquoi la famille? C'est qu'en général, quand il y a un brigand dans une famille, tous les membres de cette famille sont brigands (Schbouoth, fol. 39 r°).

[1] Il semble, du reste, que cette idée est clairement exprimée par l'Écriture elle-même, qui dit littéralement « par les péchés de leurs pères *avec eux* ils souffriront. » Que signifie l'expression *avec eux?* Qui est avec eux? S'il s'agissait des fils non pécheurs, il faudrait rapporter cette expression aux pères « les péchés des pères (lesquels pères sont) avec eux. » Mais alors la phrase n'aura pas de sens. Veut-elle dire que les fils ne souffriront plus par les péchés des pères, si ces pères sont morts ou dans un autre pays? On voit que la phrase n'a de sens qu'en l'appliquant aux fils pécheurs, et l'expression *avec eux* se rapporte aux péchés, *les péchés (des pères) sont avec les fils,* c'est-à-dire les fils ont gardé les péchés des pères, en les imitant, comme on dit « le fils a gardé les mauvaises habitudes du père. » C'est une locution biblique très-fréquente, comme « la vérité est *avec vous* » (Genèse, xlii, 16), c'est-à-dire, vous êtes véridiques, vous dites la vérité; « il y aura un péché en toi » (Deutéron. xxiii, 22), c'est-à-dire, tu commettras un péché.

Remarque : L'Écriture veut donc dire que les péchés des pères seront la cause première des souffrances des fils, en les excitant à suivre l'exemple des pères et à pécher comme eux.

La preuve, continue la beraïtha, que l'Écriture ne parle que des fils pécheurs et qu'elle ne veut pas dire qu'un fils sera puni pour les péchés du père, c'est qu'il y a un autre passage qui dit : « chacun mourra pour son propre péché. »

Question. — Comment expliquer ce qu'on a dit que les Juifs sont responsables l'un pour l'autre?

Réponse. — Cela s'applique à celui qui peut empêcher la perpétration d'un crime et qui ne l'empêche pas. Celui-là est responsable du crime d'un autre pour ne pas l'avoir empêché.

Fol. 28. *Question.* — La Mischnah dit qu'un homme ne peut pas servir de témoin dans l'affaire de son beau-fils. Peut-il servir de témoin dans l'affaire de la femme de son beau-fils?

Réponse. — On dit à Soura : L'homme est comme sa femme, c'est-à-dire que celui qui est parent de la femme est aussi le parent de son mari. A Pumbeditha on dit : La femme est comme son mari; celui qui est le parent du mari est aussi le parent de sa femme. Rab Houna dit au nom de rab Nah'aman qu'on peut conclure d'un passage biblique que la femme est comme son mari, car la femme de l'oncle est appelée tante (Lévitique, XVIII, 14).

Rabbah, fils de bar H'anah, dit : Un homme peut servir de témoin dans les affaires de sa fiancée avant qu'il l'ait épousée. Rabbinah l'explique en disant que cela veut dire seulement qu'il peut déposer un témoignage contre sa fiancée, mais on n'accepte pas le témoignage qui est en faveur de sa fiancée.

La Ghemara rejette ces idées, et elle admet que l'homme est le parent de sa fiancée, et qu'il ne peut témoigner ni pour elle, ni contre elle. Celui qui ne considère pas l'homme comme le parent de sa fiancée, parce qu'elle n'est pas encore mariée, aurait pu peut-être s'appuyer

sur l'opinion de rabbi H'ija, fils d'Amé, qui dit au nom d'O'ula : Si la fiancée meurt, le fiancé n'est pas son héritier, quoique, dans le cas de la mort du fiancé, elle reçoive la kethoubah, comme une femme mariée. Il y a cependant une grande différence entre le droit de succéder et le témoignage. L'homme ne peut succéder qu'à la femme qu'il a épousée, et non pas à celle qui meurt avant le mariage; quant au témoignage, l'homme est considéré comme le parent de la femme aussitôt après les fiançailles, même avant le mariage.

Fol. 29. *Question.* — En admettant l'opinion du docteur de notre mischnah qui rejette le témoignage de l'ami de noces, jusqu'à quand cet homme serait-il incapable de témoigner?

Réponse. — Rabbi Abba dit au nom de rabbi Jérémie, lequel l'a entendu de Rab, que l'incapacité de témoigner persiste pendant les sept jours qui suivent le mariage [1]. Les autres docteurs disent au nom de Rabba que l'incapacité cesse le deuxième jour après la noce.

MISCHNAH.

Il faut s'assurer de l'exactitude des témoignages. On fait donc entrer les témoins dans une chambre à part; on leur fait comprendre la gravité d'un faux témoignage; on fait sortir tout le monde, et on laisse seul le témoin le plus important, et on lui demande : Comment sais-tu que cet homme doit de l'argent au demandeur? S'il répond qu'il l'a entendu dire à quelqu'un, ou bien que c'est le défendeur qui le lui a raconté, son témoignage est nul, car il arrive souvent, dit Raschi, qu'on dit qu'on a des dettes, pour ne pas passer pour un homme riche. Le témoignage n'est valable que si

[1] On fêtait le mariage sept jours; voir les exemples de Jacob et de Samson.

le témoin dit : « Le défendeur a fait devant nous l'aveu de la dette, sachant (ajoute Raschi) que nous servirons de témoins. » Ensuite on fait venir l'autre témoin, et on l'examine de la même façon. Si les deux témoignages s'accordent entre eux, les juges commencent à délibérer.

Si deux des trois juges veulent l'acquitter et si le troisième veut le condamner, il est acquitté; si deux veulent le condamner et si le troisième veut l'acquitter, il est condamné. Si un juge veut le condamner, si le deuxième veut l'acquitter, et si le troisième dit qu'il ne sait pas comment il doit se prononcer, il faut adjoindre d'autres juges; quand même il y aurait eu cinq juges d'abord, dont deux seraient pour l'acquittement, deux pour la condamnation. et le cinquième ne saurait pas se prononcer, il y aurait lieu d'adjoindre d'autres juges. Quand la délibération est finie, on fait entrer les parties, et le plus grand (ou le plus âgé) des juges prononce le jugement, en disant : Toi, un tel, tu es acquitté; toi, un tel, tu es condamné. Le juge ne doit pas dire plus tard qu'il a voté pour l'acquittement, mais qu'il était dans la minorité, car il est écrit : « Tu n'iras pas médisant parmi ton peuple » (Lévitique, XIX, 16), et il est écrit aussi : « Le médisant est celui qui révèle un secret » (Proverbes, XI, 13).

GHEMARA.

Rab Asché dit au nom de Nathan, fils de Mar Zoutra, que, pour faire comprendre aux témoins la gravité de leur déposition, on leur dit que les faux témoins sont méprisés même par celui qui les a payés, car il est écrit que la reine païenne Isabel, qui ordonna de payer des témoins pour qu'ils déposassent un faux témoignage pour elle, les appela elle-même scélérats (I Rois, XXI, 10).

La Mischnah veut que le défendeur ait fait un aveu sérieux devant témoins. Cela s'accorde avec l'opinion de rab Joudah qui dit au nom de Rab : L'aveu n'a de valeur que si le défendeur dit : « vous êtes témoins que je fais cet aveu ; » autrement l'aveu est nul. Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit aussi au nom de rabbi Joh'anan : Si un individu dit à un autre : tu me dois 100 zouzes; si l'autre lui répond : oui; et si le lendemain le premier dit au dernier : donne-moi l'argent que tu me dois d'après ton aveu, celui-ci peut répondre : je me suis moqué de toi, et il est acquitté. On lit aussi dans une beraïtha : Si un individu dit à un autre : tu me dois 100 zouzes; si l'autre dit : oui, et que le lendemain le premier les lui demande, celui-ci peut répondre qu'il s'est moqué de lui, et il est acquitté. Il y a plus : si le demandeur avait des témoins cachés pendant que le défendeur disait *oui*, et que le premier lui demandait s'il voulait faire cet aveu devant tels ou tels témoins, mais que le défendeur répondait qu'il craignait d'être forcé de payer, il peut dire plus tard qu'il a plaisanté, et il est acquitté. Cependant, si le défendeur ne le dit pas lui-même, les juges ne le disent pas pour lui, et ils admettent alors que l'aveu était sérieux. Mais s'il s'agit d'une accusation où il peut y avoir condamnation à mort, les juges doivent dire pour l'accusé tout ce que celui-ci aurait pu dire en sa faveur. Il y a une exception pour le séducteur qui voulait déterminer un Juif à adorer les divinités païennes; pour celui-ci, les juges ne disent pas ce qu'il ne dit pas lui-même en sa faveur.

Abayé dit : Si le défendeur qui a dit *oui*, pendant que les témoins se tenaient cachés, dit à présent qu'il s'est moqué du demandeur, il est acquitté; mais s'il nie complétement cet aveu, il est convaincu de mensonge et il est condamné à payer. Rab Papa, fils de rab Ah'a, fils d'Ada, dit, au contraire, au nom de Rabba : On n'est pas obligé de se rappeler les plaisanteries; le défendeur peut donc dire qu'il a plaisanté et qu'il a oublié cette plaisanterie.

Un individu, ayant caché des témoins derrière le lit, dit à un autre : tu me dois 100 zouzes; l'autre répond que *oui*; veux-tu que tous ceux qui sont présents, ceux qui dorment et ceux qui ne dorment pas, soient témoins de ton aveu? L'autre répond qu'il ne le veut pas. L'affaire est arrivée devant rab Khahané, qui a acquitté le défen-

deur, parce qu'il avait dit qu'il ne voulait pas de témoins de son aveu. Le même acquittement fut prononcé par rabbi Simon dans un cas analogue. Rabbina ou rab Papa dit : Il résulte des paroles de rab Khahané et de rabbi Simon que, si rab Joudah dit au nom de Rab que le défendeur ne peut être condamné par suite d'un aveu que s'il a dit aux assistants : «vous êtes les témoins de mon aveu,» ce rab Joudah condamnerait également le défendeur, si c'était le demandeur qui eût dit aux assistants «vous êtes témoins de son aveu» et que le défendeur n'eût pas dit *non*. Car rab Khahané et rabbi Simon n'ont acquitté le défendeur que parce que celui-ci avait dit *non*, quand le demandeur lui avait demandé s'il voulait rendre les assistants témoins de son aveu; d'où il résulte que si le défendeur n'avait pas dit *non*, il serait condamné à payer par suite de son aveu.

Un individu auquel on reprochait d'avoir trop de dettes répondit qu'il ne devait rien à personne, excepté à telle ou telle personne. Les personnes nommées assignèrent cet individu devant rab Nah'aman pour demander le payement de ce qu'il avait avoué leur devoir. Mais rab-Nah'aman a repoussé la demande formée contre lui, car bien des personnes disent qu'elles ont des dettes pour ne pas passer pour riches.

Un individu qui passait pour riche et avare dit avant sa mort qu'il devait de l'argent à telle et telle personne. Ces personnes ont assigné les héritiers pour ces dettes devant rabbi Ismaël, fils de rabbi Jossé, qui a condamné les héritiers; car, dit-il, l'idée d'annuler des aveux pareils parce que certains individus les font souvent pour ne pas passer pour riches, cette idée ne peut pas s'appliquer à un aveu fait sur le lit de mort. Par suite de cette décision, les héritiers payèrent la moitié des dettes. Plus tard, les créanciers assignèrent les héritiers pour le payement de l'autre moitié; mais cette fois on se présenta devant rabbi H'iya, qui déclara l'aveu nul, car bien des personnes tiennent à ce que ni elles-mêmes ni leurs enfants ne passent pour riches. Cependant, quand les héritiers voulurent que les créanciers leur rendissent la moitié déjà payée, rabbi H'iya leur dit qu'il ne pouvait faire annuler le jugement de l'ancien, c'est-à-dire de rabbi Ismaël, fils de rabbi Jossé.

Si un individu fait l'aveu d'une dette devant deux personnes et s'il fait pour le valider l'acte appelé *kinyan*, on peut écrire un acte constatant

la dette avec la signature de ces deux personnes comme témoins, quoique le défendeur n'ait pas donné ordre de l'écrire; car, en général, dit Raschi, l'acte appelé *kinyan* exige un acte écrit. S'il n'y avait pas de *kinyan*, on n'écrit pas l'acte; car, dit Raschi, quoiqu'il ait dit : «vous êtes témoins de mon aveu,» et qu'il soit par conséquent obligé de payer, il est possible cependant qu'il préfère une obligation verbale à une obligation par écrit. Si l'individu a fait l'aveu devant trois personnes, sans y ajouter le *kinyan*, les trois personnes peuvent en dresser un acte écrit d'après rab Amé; car, dit Raschi, celui qui fait l'aveu devant trois personnes les accepte comme un tribunal, et il leur donne le droit d'écrire l'acte. Rab Assé dit qu'elles n'ont pas ce droit. Un cas pareil s'est présenté devant Rab, qui a pris en considération l'opinion de rab Assé. Rab Ada, fils de Ahabah, fait une distinction. Si les trois personnes, dit-il, se trouvaient déjà ensemble pendant que l'individu faisait l'aveu, elles n'ont pas le droit d'écrire l'acte; mais si c'est l'individu lui-même qui les a rassemblées pour faire l'aveu devant elles, il a évidemment voulu leur donner le droit d'un tribunal, d'écrire l'acte, car autrement il n'aurait appelé que deux personnes. Rabba dit : Il ne suffit pas que l'individu ait appelé trois personnes, il faut encore qu'il leur ait dit : «vous êtes mes juges.» Mar, fils de rab Asché, dit que même les paroles *vous êtes mes juges* ne suffisent pas; pour que les trois personnes aient le droit de dresser l'acte, il faut qu'elles s'assemblent dans une place destinée à cet effet, comme le font d'ordinaire les membres d'un tribunal, qu'elles fassent venir devant elles le débiteur et que celui-ci fasse alors l'aveu en leur présence au siége du tribunal [1].

Si l'aveu concerne des meubles, on ne peut écrire l'acte que s'il y a eu un *kinyan*; mais si l'aveu se rapporte à des immeubles, on peut écrire l'acte d'après Mar Zoutra; mais Amemar dit qu'on ne le peut pas. La Ghemara adopte l'idée de Mar Zoutra.

Raschi explique comme suit la différence entre les meubles et les immeubles. Le mobilier, comme l'argent prêté, est ordinairement dépensé; reste une simple dette; or, on aime mieux avoir des dettes con-

[1] Il résulte de ce passage que la justice se rendait dans un endroit destiné aux séances du tribunal.

tractées verbalement que des dettes contractées par écrit, lesquelles présentent plus d'avantages pour le créancier et plus d'inconvénients pour le débiteur; mais un immeuble reste toujours intact, et l'acte écrit ne peut avoir aucun inconvénient pour l'individu qui a fait l'aveu.

Si l'aveu concerne des meubles et que ces meubles *existent intacts*[1], on peut, d'après Rabbina, écrire l'acte, comme s'il s'agissait d'un terrain; mais rab Asché n'est pas de cet avis.

De ce qui vient d'être dit il résulte que l'aveu fait devant témoins ne doit pas être écrit, à moins que le débiteur ne leur dise expressément de l'écrire, de le signer et de remettre l'acte au créancier; dans ce cas, les témoins doivent mentionner dans l'acte ces paroles du débiteur. Cependant on présenta un jour un acte pareil, où l'autorisation du débiteur n'était pas mentionnée. Abayé et Rabba étaient tous les deux d'avis qu'on peut supposer que cette autorisation a été donnée aux témoins, qui n'auraient pas dressé l'acte sans cela. C'est, dirent-ils, conforme à l'idée de Risch Lakesch, qui dit à une autre occasion : On peut supposer que les témoins ne signent pas un acte de vente si le vendeur n'est pas majeur. Rab Papi ou rab Houna, fils de rab Josué, s'étonnèrent de cette décision. Nous-mêmes, dirent-ils, nous ne sommes pas encore parfaitement sûrs que cette autorisation soit nécessaire; il y a au moins beaucoup de juges savants qui ne le savent pas, et Abayé et Rabba disent qu'on peut supposer que les simples scribes des tribunaux le savent. On a cependant examiné les scribes d'Abayé et on a vu qu'ils savent très-bien cette loi de la nécessité de l'autorisation; on a examiné les scribes de Rabba, et ceux-ci la savaient également.

Remarque préalable : Un écrit signé par des témoins présente un autre style que celui qui est signé par des juges. Ce dernier doit avoir trois signatures. Si trois juges se sont mis à légaliser un acte, et si l'un d'eux est mort avant de signer, il faut écrire «nous avons siégé au nombre de trois, mais l'un de nous manque.»

Fol. 30. On présenta un acte d'aveu qui était écrit dans le style de

[1] C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de l'argent prêté que le défendeur avait dépensé, mais qu'il s'agit des objets non dépensés.

juges, mais qui n'avait que deux signatures, et il y manquait aussi la formule « nous avons siégé au nombre de trois, mais l'un de nous manque. » Rabbina voulut assimiler ce cas à celui de Risch Lakesch et supposer que les signataires devaient savoir qu'il fallait trois personnes, et que, par conséquent, on pouvait admettre qu'il y en avait eu en effet trois, mais que le troisième juge avait été empêché de signer. Mais rab Nathan, fils d'Amé, lui dit, au nom de Rabba, que, dans ce cas, il fallait craindre l'ignorance des signataires, qui croyaient peut-être que deux personnes suffisaient. Rab Nah'aman, fils de Isaac, dit : Si on trouve dans cet acte l'expression *bé dina*, on peut supposer qu'il y a eu trois personnes, mais que la troisième personne n'a pas pu signer.

Question. — On sait que Samuel dit : Quand un tribunal composé de deux juges a rendu un jugement, le jugement est valable, mais c'est un *tribunal téméraire*, pour avoir osé braver les usages. Il en résulte que le nombre de deux suffit pour former un tribunal, quoique téméraire. Il est donc possible que les signataires de l'acte en question n'étaient de prime abord que deux, et qu'ils s'appelaient néanmoins *bé dina*, tribunal.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où on trouve dans l'acte : « notre rabbi Asché nous a dit de l'écrire [1]. »

On lit dans une beraïtha : Si un individu dit à des héritiers : J'ai vu votre père cacher de l'argent dans la maison, en disant que cet argent appartenait à telle personne, ce témoignage est nul; mais si l'argent se trouve dans le champ, le témoignage est valable, et il faut le donner à la personne indiquée. Règle générale : si l'argent se trouve dans un endroit où l'individu aurait pu, s'il l'avait voulu, le prendre lui-même pour le donner à la personne indiquée, on accepte son témoignage; car

[1] Raschi explique que, s'en étant rapporté à rab Asché, on peut être sûr qu'il y avait trois personnes. Tout autre savant renommé comme rab Asché aurait suffi également; mais la Ghemara mentionne rab Asché, qui était contemporain de Rabbina, et qui a rédigé avec lui la Ghemara de Babylone; car on lit dans le Traité Baba Metzia (fol. 26) que rab Asché et Rabbina étaient les derniers Amoraïm.

s'il voulait mentir en faveur de cette personne, il aurait pu lui donner lui-même l'argent. Mais si l'argent se trouve dans un endroit où l'individu n'aurait pas pu le prendre lui-même, on n'accepte pas son témoignage. Si des témoins ont vu le père cacher de l'argent, en disant qu'il appartenait à telle personne, il faut prendre en considération la manière dont ces paroles ont été prononcées; s'il les a prononcées comme un homme qui veut avant sa mort faire connaître à ses enfants ce qu'ils doivent faire de cet argent, il faut le remettre à la personne indiquée. Mais s'il avait l'air de les prononcer par précaution de peur d'être volé ou pour ne pas passer pour un homme riche, ces paroles n'ont aucune valeur. Il s'est présenté un cas où un héritier, sachant que son père lui avait laissé de l'argent, n'en savait ni la somme, ni l'endroit de la cachette. Il eut un songe où on lui indiqua la somme et la place, en ajoutant qu'il ne devait pas user de cet argent comme d'une chose profane, car il était de la deuxième dîme[1]. On a décidé que les songes n'ont aucune importance[2].

Question. — Notre mischnah dit que si les juges ne sont pas d'accord entre eux, le troisième juge doit céder devant les deux autres; par exemple, si deux juges veulent acquitter le défendeur et que le troisième veuille le condamner, ce défendeur doit être acquitté. Comment faut-il, dans ce cas, que le jugement soit conçu?

Réponse. — Rabbi Joh'anan dit qu'on écrit simplement *acquitté*. Risch Lakesch dit : On écrit : tel ou tel l'acquitte et tel ou tel le condamne (on voit alors que la majorité l'a acquitté). Rabbi Éliézer dit

[1] La première dîme se donnait aux Lévites; la deuxième dîme des produits de la terre appartenait au propriétaire, mais il devait les amener à Jérusalem pour les manger pendant les fêtes; il pouvait, pour sa commodité, les racheter et apporter l'argent à Jérusalem.

[2] C'est un passage important. Dans le Traité Berakoth les avis sont partagés pour les songes; les uns y croient, les autres n'y croient pas. Ici il n'y a aucune discussion. On voit que dans les questions sérieuses aucun talmudiste n'attache d'importance aux songes.

qu'on écrit : « l'acquittement résulte de l'ensemble des opinions des juges. »

Question. — Quelle différence y a-t-il entre ces diverses rédactions?

Réponse. — Dans le cas où la majorité s'est trompée, les juges doivent dédommager le demandeur. Il s'agit donc de savoir si le troisième juge y doit contribuer; d'après rabbi Joh'anan, il devra sa part dans les dommages-intérêts; d'après Risch Lakesch, il ne devra rien.

Question. — Comment rabbi Joh'anan peut-il faire payer une indemnité au juge qui ne voulait causer aucun dommage au demandeur, puisqu'il voulait condamner le défendeur?

Réponse. — Rabbi Joh'anan veut que les deux juges, dans le cas d'erreur, remboursent au demandeur la somme entière; tandis que d'après Risch Lakesch ils ne payeront que les deux tiers de la somme.

Question. — Comment rabbi Joh'anan peut-il faire payer aux deux juges le troisième tiers? Ne peuvent-ils pas dire au troisième juge : si tu n'étais pas avec nous, le jugement n'aurait pas eu lieu?

Réponse. — Il s'agit de moralité et d'honnêteté; rabbi Joh'anan veut qu'on écrive tout simplement *acquitté*, pour ne pas divulguer aux parties les opinions des juges qui voulaient les condamner; Risch Lakesch pense que cette formule laconique a l'air d'un mensonge, puisque la partie n'a pas été acquittée par tous les juges; il veut donc qu'on écrive la vérité; rabbi Éliézer, enfin, veut concilier tout; il veut qu'on dise la vérité et qu'on ne compromette pas les juges.

Question. — Notre mischnah dit : « La délibération finie, on les fait entrer. » Qui fait-on entrer? Sont-ce les parties? Elles sont là, puisque la Mischnah n'a pas dit qu'on les avait fait sortir. Sont-ce les témoins? Alors la Mischnah ne sera pas d'accord avec rabbi Nathan. Car on lit dans une beraïtha : Pour admettre le témoignage de deux

témoins, il faut qu'ils aient vu tous les deux le même fait ensemble; rabbi Josué, fils de Korchah, dit : Quand même ils l'auraient vu l'un après l'autre, leur témoignage est valable. Pour que le tribunal juge d'après la déposition des témoins, il faut qu'ils déposent tous les deux ensemble; rabbi Nathan dit qu'ils peuvent déposer à des jours différents.

Réponse. — Notre mischnah veut dire qu'on fait entrer les parties, elle pense comme rabbi Néhémiah, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Néhémiah dit : Les hommes délicats de Jérusalem faisaient d'abord entrer les parties pour les écouter, puis ils faisaient entrer les témoins et ils les écoutaient, puis ils faisaient sortir les parties et les témoins et ils commençaient à délibérer.

Il y a une beraïtha qui dit : «on fait entrer les témoins.» Cette beraïtha n'est pas d'accord avec rabbi Nathan; car, d'après rabbi Nathan, on n'a pas besoin de faire rentrer les témoins pour qu'ils déposent ensemble.

Question. — Nous avons vu dans la beraïtha un désaccord entre rabbi Josué, fils de Korchah, et ses collègues. De quoi s'agit-il?

Réponse. — Supposons qu'un témoin dise avoir vu le défendeur emprunter 100 zouzes au demandeur tel jour, et que l'autre témoin dise l'avoir vu emprunter dans tel autre jour. Rabbi Josué, fils de Korchah, pense qu'on peut réunir ces deux témoignages qui tendent tous les deux à établir que le défendeur doit 100 zouzes au demandeur; tandis que ses collègues disent qu'il n'y a pas là un seul fait attesté par deux témoins.

Question. — Pourquoi les collègues de rabbi Nathan n'admettent-ils pas que les témoins puissent déposer leur témoignage en des jours différents?

Réponse. — Ils pensent que le premier témoin étant venu seul déposer son témoignage ne voulait que faire condamner la partie ad-

verse à prêter serment, car un seul témoin ne peut pas faire condamner au payement; on ne peut donc pas joindre son témoignage à celui du deuxième témoin pour arriver à une condamnation au payement. On peut dire aussi qu'ils pensent que, comme il est nécessaire que les témoins aient vu le même fait ensemble, il faut également qu'ils déposent ensemble. Rabbi Nathan n'admet pas ces idées.

Rabbi Josué, fils de Korchah, admet l'idée de rabbi Nathan.

Rab H'iya, fils d'Abin, dit au nom de Rab qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah, soit qu'il s'agisse d'immeuble, soit qu'il s'agisse de meuble. Ou'la admet l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah, quand il s'agit d'un immeuble. Exemple : quand un témoin dit que le défendeur a fait l'aveu devant lui dans tel jour que l'immeuble appartient au demandeur, et que l'autre témoin dit qu'il a fait le même aveu dans tel autre jour. Mais Ou'la n'adopte pas l'idée de rabbi Josué, fils de Korchah, quand il s'agit de meuble; exemple : quand un témoin dit qu'il a vu le défendeur emprunter 100 zouzes dans tel jour, et l'autre dit l'avoir vu emprunter dans tel autre jour; dans ce cas les deux témoins ne déposent pas sur le même fait.

Question. — Abayé demanda à Ou'la : Comment peux-tu dire que tu adoptes l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah, quand il s'agit d'un immeuble, comme si les collègues de ce rabbi Josué étaient en désaccord avec lui dans ce cas? Rabbi Abba raconta que rab Houna dit au nom de Rab : Les collègues de rabbi Josué, fils de Korchah, sont d'accord avec lui, quand le témoignage porte sur un immeuble; et rab Ydé, fils d'Abin, a lu dans une beraïtha de la division des dommages[1] de l'école de Karna que les collègues de rabbi Josué, fils de Korchah, sont d'accord avec lui dans les cas suivants : Quand il s'agit d'un premier né; c'est-à-dire, d'après les thossephoth, si les deux té-

[1] On sait que la Mischnah comprend six divisions, dont la quatrième est intitulée *nezikin,* dommages, parce qu'elle traite surtout de la législation, qui commence par la partie qui concerne les procès pour dommages. Il paraît que l'école de Karné avait une beraïtha composée des mêmes divisions que la Mischnah.

moins ont entendu, dans des jours différents, le père dire que tel de ses fils est le premier né (le premier né avait deux parts dans l'héritage, Deutéronome, XXI, 17); quand il s'agit d'un immeuble, c'est-à-dire que les deux témoins ont entendu, à des époques différentes, le défendeur faire l'aveu que le terrain appartient au demandeur; quand il s'agit des trois années légales de la prescription, c'est-à-dire qu'un témoin affirme que le défendeur a possédé l'immeuble pendant trois ans, et l'autre l'affirme pour trois autres années; quand il s'agit de deux poils de la majorité d'un garçon ou d'une fille [1].

Réponse. — Ou'la n'est pas d'accord avec Rab ni avec rab Ydé, fils d'Abin, et il pense que les collègues de rabbi Josué, fils de Korchah, ne sont pas d'accord avec ce rabbi Josué, même quand il s'agit d'un immeuble; c'est pourquoi il se croit obligé de dire que pour sa part il adopte l'opinion de rabbi Josué.

Question. — Comment faut-il comprendre le témoignage des deux témoins pour les deux poils de la majorité?

Réponse. — Un témoin dit avoir vu deux poils sur le dos de la main, et l'autre en a vu sur le ventre (ou sur le dos de l'autre main).

Rab Joseph dit : J'ai dit au nom d'Ou'la qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah, pour l'immeuble et pour les meubles, et les docteurs qui sont arrivés de Meh'ouza disent que rabbi Zéré dit au nom de Rab, qu'il ne faut adopter l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah, que quand il s'agit d'un immeuble, mais non pas quand il s'agit des meubles.

Rab est conséquent avec lui-même, car il a dit dans une autre occasion : Si les deux témoins parlent de l'aveu du défendeur que l'un a entendu tel jour, et l'autre tel autre jour, ou bien si le premier témoin dit avoir vu le défendeur emprunter l'argent tel jour, et l'autre dit

[1] Pour déclarer un individu majeur il fallait le nombre voulu d'années, et en outre l'apparition des poils (dont deux suffisaient) sur une partie quelconque du corps.

l'avoir entendu faire l'aveu tel autre jour, on peut réunir les deux témoignages ensemble pour condamner le défendeur; mais si le premier témoin dit avoir entendu l'aveu dans tel jour, et l'autre dit avoir vu emprunter l'argent à une époque postérieure, on ne peut pas joindre les deux témoignages ensemble, parce qu'ils ne peuvent pas se rapporter à la même dette; de même, si le premier témoin a vu emprunter tel jour et l'autre a vu emprunter tel autre jour, on ne peut pas joindre les deux témoignages ensemble.

Rab Nah'aman, fils d'Isaac, rencontrant rab Houna, fils de rab Josué, lui demanda : Comment peut-on joindre les deux témoignages. dont chacun parle d'un aveu fait dans un jour différent? Comment sait-on que ces deux aveux se rapportent à la même dette? Rab Houna répondit qu'il s'agit d'un cas où le défendeur a dit à chaque témoin. que l'aveu qu'il fait devant lui se rapporte à la même dette qu'il avoue devant l'autre. Rab Nah'aman dit alors à rab Houna : Que tu sois heureux comme tu m'as rendu heureux. Mais l'autre répliqua : Le bonheur n'est pas grand, puisque tout l'édifice est détruit par la hache de Rabba ou de rab Schescheth, qui y fit cette objection, que s'il fallait que chaque témoin sût ce qui s'est passé devant l'autre, il faudrait que, dans le deuxième cas où le premier témoin a vu l'emprunt et où le deuxième a entendu l'aveu, chacun de ces deux témoins sût ce qui s'est passé devant l'autre, et que tous les deux sussent que l'aveu se rapporte à l'emprunt fait devant le premier témoin. S'il en est ainsi, Rab n'avait pas besoin d'imaginer deux cas différents. Mais rab Nah'aman, cette fois mécontent, dit à rab Houna : Je vois que c'est vrai ce que j'ai entendu dire des hommes de ton pays : vous abattez les grands dattiers et puis vous les replantez de nouveau; c'est-à-dire vous faites des édifices magnifiques et puis vous les détruisez pour les reconstruire de nouveau.

Les hommes de Néhardéa disent qu'on peut toujours réunir les deux témoignages, soit que les témoins déclarent avoir vu l'emprunt à des époques différentes, soit qu'ils aient entendu l'aveu, chacun à une époque différente, soit enfin que le premier ou le deuxième ait vu l'emprunt et l'autre ait entendu l'aveu. Ils adoptent donc l'opinion de rabbi Josué, fils de Korchah.

Rab Joudah dit : Si deux témoins déposent sur un seul fait, mais s'ils ne sont pas d'accord entre eux sur des choses accessoires, qui ne sont pas de celles qui pourraient les exposer à un démenti par un alibi, le témoignage est valable dans les affaires d'argent. Rabba dit que les paroles de rab Joudah ne s'appliquent probablement qu'au cas où un témoin dit avoir vu donner l'argent dans une bourse noire, et l'autre dit que la bourse était blanche; mais si le désaccord concerne l'argent même, que l'un dise que c'était une pièce noire et l'autre dise qu'elle était blanche, on ne peut pas réunir les deux témoignages ensemble.

Question. — Rabba paraît admettre que le désaccord dans une chose aussi accessoire que la couleur de la bourse n'annule pas le témoignage dans les affaires d'argent seulement, mais qu'il l'annule dans une affaire où il s'agit de la peine capitale. Cependant rab H'isda dit : Si un témoin affirme que l'assassin a tué sa victime avec un sabre, et que l'autre dise qu'il l'a fait avec un autre instrument, le témoignage est nul; mais si l'un dit qu'il était habillé en noir et si l'autre dit qu'il l'était en blanc, le témoignage est valable.

Fol. 31. *Réponse.* — Rabba n'admet pas l'opinion de rab H'isda. Les hommes de Néhardéa disent : Quand même un témoin dit que la pièce empruntée était noire et l'autre dit qu'elle était blanche, on peut réunir les deux témoignages.

Question. — Ces hommes s'appuient probablement sur rabbi Josué, fils de Korchah; mais ce rabbi Josué n'admet qu'on peut joindre les deux témoignages que quand ces témoignages portent sur des faits qui ont eu lieu dans des jours différents, mais non pas quand les témoins se contredisent.

Réponse. — Ces hommes s'appuient sur l'école de Hillel, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Simon, fils d'El'azar, dit : L'école de Schamaï est d'accord avec l'école de Hillel que, s'il y a deux groupes de témoins, dont un affirme qu'il y avait 200 zouzes, et l'autre dit 100 zouzes, on admet le témoignage pour cent, car si deux témoins disent un

mensonge, il en reste encore deux. Mais s'il n'y a que deux témoins, dont l'un dit 200 et l'autre 100, l'école de Schamaï dit que le témoignage est nul, car un témoin est menteur et il ne reste plus qu'un seul témoin; l'école de Hillel admet le témoignage pour 100 zouzes, car les deux témoins sont d'accord sur 100 zouzes.

Un cas s'est présenté devant rabbi Amé où un témoin dit qu'il y avait une mesure de vin et l'autre dit : une mesure d'huile (qui est plus chère); rabbi Amé a condamné le défendeur à payer une mesure de vin.

Question. — Rabbi Amé s'appuie probablement sur ce que rabbi Simon, fils d'El'azar, a dit au nom de l'école de Hillel; mais les cas ne sont pas identiques, L'école de Hillel permet de joindre les témoignages des deux témoins, dont l'un dit 100 zouzes et l'autre 200; le deuxième témoin ne contredit donc pas le premier, mais il ajoute encore 100 zouzes. Dans le cas de rabbi Amé les témoins se contredisent complétement, et l'un d'eux fait évidemment une fausse déposition.

Réponse. — Dans le cas de rabbi Amé un témoin affirma que le défendeur avait avoué être débiteur du prix d'une mesure de vin, et l'autre dit que l'aveu portait sur le prix d'une mesure d'huile.

Rabbi H'anina dit : Un cas s'est présenté devant Rabbi, où un témoin dit avoir constaté un fait sur le balcon supérieur et l'autre parla du balcon inférieur; Rabbi admit qu'on pouvait réunir leurs témoignages ensemble, et accepter les deux témoins.

MISCHNAH.

Un individu condamné par un jugement peut apporter, quand il le veut, les documents qu'il trouve après la condamnation pour l'annuler et se faire juger de nouveau. Si on lui dit d'apporter tous ses documents et ses preuves d'aujourd'hui en trente jours, il faut qu'il les apporte avant le terme fixé, car, après trente jours, il ne pourra plus faire

annuler la condamnation. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Est-ce sa faute, s'il n'a pas pu les trouver avant le terme et s'il les a trouvés seulement après les trente jours? Si on lui a dit : amène des témoins, apporte des actes en ta faveur, et qu'il ait répondu : je n'ai ni témoins, ni actes, et si plus tard il apporte un acte et amène des témoins, les actes et les témoins sont nuls, car on soupçonne qu'ils sont faux. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Est-ce sa faute, s'il ne savait pas d'abord qu'il avait des témoins et des actes, et qu'il ne les ait trouvés que plus tard? S'il a dit qu'il n'avait ni témoins, ni actes, mais que, se voyant condamné, il appelle les témoins ou montre l'acte qu'il avait dans sa ceinture, les actes et les témoins sont nuls; car, dit Raschi, il les avait près de lui quand il a dit d'abord qu'il n'en avait pas; ce qui prouve qu'ils sont faux.

GHEMARA.

Rabbah, fils de rab Houna, dit : Il faut adopter l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, que le condamné peut apporter ces actes ou amener ses témoins même après le terme qu'on lui avait fixé.

La Mischnah dit que, dans le cas où le condamné dit d'abord qu'il n'avait ni témoins, ni actes, et qu'il les amène plus tard, il y a désaccord entre rabban Simon, fils de Gamaliel, et ses collègues. Rabbah, fils de rab Houna, dit au nom de rabbi Joh'anan, qu'il faut adopter l'opinion de ses collègues. Le même Rabbah dit aussi au nom de rabbi Joh'anan, que, dans ce cas seul, on n'accepte pas l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel; mais, dans toutes les autres discussions où l'on trouve dans la Mischnah l'opinion de ce rabban Simon en désaccord avec ses collègues, il faut adopter son opinion.

Un jeune homme fut assigné en justice devant rab Nah'aman. Rab Nah'aman demanda au jeune homme : As-tu des témoins ou des actes

en ta faveur? Il répondit que *non*, et il fut condamné. Il sortit alors du tribunal en pleurant. D'autres personnes, l'ayant entendu pleurer, lui dirent : Nous connaissons les affaires de ton père et nous te procurerons ce qu'il faut. Rab Nah'aman dit alors qu'il ne faut pas soupçonner les actes et les témoins, quoique le jeune homme ait dit d'abord qu'il n'en avait pas; car il est possible qu'un jeune homme ne connaisse pas les affaires de son père.

Un individu avait un écrit constatant qu'un autre individu lui devait de l'argent. Cet individu avait remis cet écrit à une femme. Un jour cette femme montre l'écrit à rab Nah'aman, en disant que la dette mentionnée dans l'écrit avait déjà été payée. Rab Nah'aman dit qu'il faut croire ce que dit la femme. Rabba demanda à rab Nah'aman : Est-ce que tu adoptes l'opinion de Rabbi contre ses collègues? Nous savons que c'est Rabbi qui dit : Si un individu vend à un autre un écrit, il suffit qu'on le remette entre les mains de l'acheteur pour que la vente soit valable. S'il en est ainsi, la femme qui a dans ses mains l'écrit peut le considérer comme sa propriété, et elle est par conséquent crue, si elle dit que l'obligation avait été payée. Mais rab Nah'aman lui répondit : Quand même on n'adopterait pas l'opinion de Rabbi, on doit croire la femme, car si elle voulait mentir pour faire du tort au créancier, elle aurait pu brûler l'écrit.

D'autres disent, au contraire, que rab Nah'aman n'ajouta pas foi aux paroles de la femme. Rabba lui aurait alors demandé : Si la femme voulait faire du tort injustement au créancier, n'aurait-elle pas pu brûler l'écrit? Et rab Nah'aman lui aurait répondu que cet écrit avait été vu par le tribunal (c'est l'interprétation des thossephoth), de sorte qu'elle ne pouvait plus l'anéantir. Rabba fit alors une autre objection à rab Nah'aman. On lit dans un autre endroit : Si le débiteur présente une quittance signée par des témoins, il faut légaliser les signatures devant les juges. Si la quittance n'a pas de signatures, mais qu'elle se trouve entre les mains d'un tiers que les deux parties avouent avoir choisi pour intermédiaire entre elles, la quittance est valable. Si la quittance se trouve écrite dans l'acte même qui constate la dette, elle est également valable, car le créancier n'aurait pas laissé l'écrire dans son acte, s'il n'avait pas été payé.

Il y est donc dit que si les parties remettent un écrit à un tiers, on admet sa déposition en ce qui concerne la valeur de cet écrit. Par conséquent, dans le cas de rab Nah'aman, il faut croire la femme en ce qu'elle dit sur la valeur de l'acte qu'on lui avait remis.

Cette objection contre rab Nah'aman est irréfutable.

Rab Samuel, fils de Joudah, dit au nom de rabbi Joh'anan : L'individu condamné peut toujours rapporter des preuves pour annuler le jugement, à moins qu'il n'ait dit qu'il n'avait ni témoins, ni preuves; dans ce cas, il ne peut plus en apporter. Cependant, même ayant dit qu'il n'avait pas d'actes ni de témoins, si les témoins sont arrivés plus tard d'un pays éloigné, il peut les amener; de même, si les papiers de son père étaient en dépôt chez une autre personne, il peut les apporter; car il est possible qu'en disant qu'il n'avait ni témoins, ni actes, il ne savait pas que les uns allaient arriver de l'étranger et que les autres se trouvaient chez un tiers.

Rab Dimé dit au nom de rabbi Joh'anan : Si une des parties veut aller devant les juges de leur ville, et si l'autre veut aller dans la ville où il y a un tribunal *vaa'd*, permanent, celle-ci peut forcer l'autre d'aller dans la ville indiquée. Mais rabbi Ela'zar lui dit : Rabbi ! Il faudrait donc que celui qui prête 100 zouzes à un autre dépensât d'abord en frais de voyage 100 autres zouzes avant d'obtenir le payement de sa dette? Non, c'est, au contraire, celui qui ne veut pas voyager qui peut forcer l'autre partie de se faire juger dans leur ville. Rab Saphra dit aussi au nom de rabbi Joh'anan : Quand une des deux parties veut se faire juger dans la ville qu'elles habitent, et l'autre veut aller dans la ville où il y a un tribunal permanent, la première peut forcer l'autre de se faire juger dans leur ville. Si ces juges ont besoin de renseignements, ils les envoient demander à l'autre tribunal. Si après le jugement dans leur ville une des parties veut que les juges lui donnent un écrit renfermant le jugement et ses motifs, on le lui donne. La veuve qui a besoin de faire la cérémonie du déchaussement à son beau-frère pour avoir le droit de se remarier (Deutéronome, xxv, 5-10) est obligée d'aller dans la ville où il demeure, et elle ne peut pas le forcer d'aller chez elle; quand même, ajoute rab Amé, il demeurerait à Tziporé

et elle à Tiberias, où il y a une académie plus considérable que dans la première ville.

Amemar dit : Si l'une des parties aime mieux aller dans la ville où il y a un tribunal permanent que d'être jugée dans leur ville, elle peut forcer l'autre partie de faire ce voyage. Rab Asché dit à Amemar : Rabbi Ela'zar n'a-t-il pas dit, au contraire, que l'autre partie peut forcer celle-là de se faire juger dans leur ville?

Réponse. — Le débiteur ne peut pas forcer le créancier de faire ce voyage, car autrement le créancier serait obligé de faire les frais du voyage, qui peuvent être aussi considérables que la dette. Mais si le créancier veut faire ce voyage, il peut forcer le débiteur d'aller avec lui, car Salomon l'a dit : «Celui qui emprunte est serviteur de celui qui prête» (Proverbes, XXII, 7)[1].

MISCHNAH.

Fol. 32. Les procès d'argent exigent les mêmes examens minutieux et les mêmes enquêtes que ceux où il s'agit d'une peine capitale. En quoi la procédure dans les procès d'argent diffère-t-elle de celle des affaires capitales? Voici quelles sont les différences :

1° Dans les procès d'argent, il suffit de trois juges; les procès où il s'agit d'une peine capitale en exigent vingt-trois.

2° Dans les affaires d'argent, la discussion des juges peut commencer par l'argument favorable ou défavorable au défendeur; dans les affaires capitales, elle doit toujours commencer par l'argument favorable à l'accusé.

3° Dans les affaires d'argent, la majorité d'une seule voix

[1] Il faut faire remarquer qu'à cette époque les créanciers étaient les véritables bienfaiteurs de ceux à qui ils prêtaient de l'argent, puisqu'ils n'en avaient aucun profit, tout intérêt étant défendu, et qu'ils risquaient inutilement leur argent.

est toujours suffisante; dans les affaires capitales, elle est suffisante pour acquitter, mais elle est insuffisante pour condamner, car il faut une majorité de deux voix pour condamner.

4° Dans les affaires d'argent, s'il y a erreur, le jugement est annulé; dans les affaires capitales, il est annulé si l'on a condamné par erreur, mais il n'est pas annulé si l'on a acquitté par erreur.

5° Dans les affaires d'argent, les disciples eux-mêmes, qui ne sont pas juges, mais qui se trouvent là quand leurs maîtres jugent, peuvent donner leur opinion soit en faveur du défendeur, soit contre lui; dans les affaires capitales, ils peuvent donner leur opinion en faveur de l'accusé, mais non pas contre lui.

6° Dans les affaires d'argent, chacun des juges peut changer d'opinion pendant la discussion; dans les affaires capitales, celui qui était d'abord pour la condamnation peut changer d'opinion; mais celui qui pensait d'abord devoir voter pour l'acquittement doit conserver son opinion[1].

7° Dans les affaires d'argent, on commence le procès pendant le jour et on peut le finir pendant la nuit; dans les affaires capitales, on commence et on finit le procès pendant le jour.

8° Dans les affaires d'argent, on peut finir le procès le

[1] Raschi cite l'explication de la Ghemara, qui est celle-ci : On force ce juge de conserver son opinion pendant tout le temps de la discussion, dans l'espoir qu'il trouvera peut-être de bons arguments pour l'acquittement; mais si, au moment de voter, ce juge dit qu'il a eu beau chercher, qu'il voit bien qu'il s'est trompé et qu'il faut condamner l'accusé, il peut voter pour la condamnation.

même jour dans lequel on l'a commencé; dans les affaires capitales, on peut prononcer l'acquittement le même jour, mais il faut ajourner la condamnation au lendemain, dans l'espoir qu'on trouvera peut-être, en attendant, un argument en faveur de l'accusé.

C'est pourquoi on ne juge pas une affaire capitale la veille du jour de Sabbath, ni la veille d'un jour de fête; car, dit Raschi, si l'accusé est condamné, on ne pourra pas l'exécuter le samedi ni le jour de fête, et on ne peut pas non plus faire attendre l'accusé trop longtemps pour ne pas le faire souffrir; il faut, au contraire, qu'on puisse exécuter le coupable aussitôt que le jugement est fini.

9° Dans les affaires d'argent, c'est le plus grand des juges qui dit d'abord son opinion; dans les affaires capitales, on commence, au contraire, par le plus petit, de peur, dit Raschi, que si le plus grand dit d'abord son opinion, qui est pour la condamnation, les autres n'y adhèrent par respect pour lui.

10° Dans les affaires d'argent, tout le monde peut être juge, même un bâtard, dit Raschi; dans les affaires capitales, les juges ne peuvent être que Cohanim, ou Lévites, ou les autres enfants d'Israël d'une naissance tellement irréprochable que leurs filles puissent épouser des Cohanim.

GHEMARA.

Question. — La Mischnah dit que les affaires d'argent demandent un examen minutieux, en employant des termes qui impliquent entre autres choses l'enquête sur l'heure et le lieu dans lesquels les témoins ont vu le fait qu'ils affirment. Ceci est en contradiction avec ce que nous lisons dans une beraïtha : Si l'on présente un acte signé par des

témoins et daté du 1[er] du mois de nissan de l'année de la schmitah, et si d'autres témoins viennent démentir les signataires, en leur disant qu'à la date indiquée dans l'acte ils étaient dans un autre pays, l'acte conserve sa valeur, et les signataires ne sont pas démentis; car il est possible qu'ils aient vu le fait qu'ils attestaient avant la date indiquée, mais qu'ils n'aient pas dressé l'acte tout de suite, qu'ils ne l'aient dressé qu'à la date indiquée, se trouvant à l'étranger. Si donc, dans le cas où les témoins sont démentis, on cherche à les excuser, à plus forte raison, s'il n'y a aucune contradiction, on ne les questionnera pas sur l'heure et le lieu de l'action, ce qu'on ne fait dans les affaires capitales que pour trouver une contradiction entre les deux témoins.

D'autres répliquent que celui qui cite la beraïtha aurait pu mieux faire en citant une mischnah, qui a plus d'autorité et qui est plus connue. Il y a, en effet, une mischnah qui dit : Les actes de prêt qui sont antidatés sont considérés comme nuls; c'est une punition de ceux qui devancent la date du prêt, afin de pouvoir saisir injustement les immeubles du débiteur vendus avant la date véritable du prêt. Les actes qui présentent une date postérieure au jour du prêt conservent leur valeur. Or, cette mischnah est en désaccord avec la nôtre; car s'il faut que les témoins du prêt disent exactement le jour et le lieu, on ne peut pas admettre comme valable un acte signé par des témoins qui n'y ont pas mis la date véritable.

Celui qui a cité la beraïtha de préférence à la mischnah, a pu avoir un motif pour le faire; car la beraïtha renferme un détail qui fait encore mieux ressortir la contradiction avec notre mischnah. On sait qu'à la fin de l'année de la schmitah les dettes sont annulées (Deutéronome, xv, 2)[1], de sorte que durant cette année on prête rarement de l'argent, car on a peur de le perdre si le débiteur ne paye pas avant la fin de l'année. Il en résulte que les actes datés de l'année de la schmitah sont un peu suspects aux yeux du monde, et qu'un homme qui prête de l'argent avant cette année se garde bien probable-

[1] A moins que le créancier ne se donne la peine de prendre un prosboul (voy. ma traduction du Traité Kethouboth, p. 79).

ment de mettre dans l'acte une date suspecte, au lieu de la date véritable. Si donc on présente un acte daté de l'année de schmitah, il est très-probable que le créancier a, par exception, prêté cette année à la date indiquée. Eh bien, malgré cette probabilité, s'il est prouvé que les signataires de l'acte étaient absents à la date indiquée, la beraïtha admet, pour excuser les signataires, qu'on ait pu mettre cette date suspecte quand le prêt a eu lieu auparavant.

Quoi qu'il en soit, comment expliquer le désaccord entre notre mischnah et la beraïtha et l'autre mischnah?

Réponse. — Rabbi H'anina dit : D'après le texte de la Bible la procédure et les enquêtes doivent être dans les affaires d'argent les mêmes que dans les affaires capitales; mais les docteurs ont pris la décision d'abolir les enquêtes minutieuses dans les affaires d'argent, afin que les hommes aient moins de crainte de prêter de l'argent. C'est donc pour la facilité du commerce et des prêts qu'on a aboli ces enquêtes minutieuses dans les affaires d'argent.

Notre mischnah expose la procédure telle qu'elle était avant cette abolition, tandis que la beraïtha et l'autre mischnah supposent l'abolition déjà décidée.

Question. S'il en est ainsi, pourquoi n'a-t-on pas décidé que, si les juges se trompent, ils ne doivent pas payer de dédommagement [1]?

Réponse. — Si les juges n'étaient pas obligés de dédommager celui

[1] Raschi donne une explication difficile à admettre : Les juges peuvent dire que, s'ils avaient pu faire une enquête, ils auraient eu plus de temps pour réfléchir et qu'ils ne se seraient pas trompés. Il me semble qu'on peut donner à cette question une autre explication. On a dit plus haut (p. 4 et 5) qu'on a permis aux juges non autorisés de juger une affaire d'argent, pour faciliter le commerce et les prêts. Celui qui fait ici la question pense donc que pour faciliter le commerce on devrait dispenser de payement ces juges, pour qu'ils soient disposés à juger. Il est possible aussi que cette question et sa réponse soient répétées ici (par erreur du copiste) du fol. 3, où elles se trouvent à leur place.

qu'ils condamnent par erreur, on craindrait encore davantage de prêter de l'argent, car on aurait peur de le perdre par l'erreur des juges.

Rabba a trouvé un autre moyen de concilier notre mischnah avec la beraïtha. Les affaires dont parle notre mischnah, ce sont les affaires où il s'agit d'amende ou de punition pécuniaire, qui exigent des enquêtes minutieuses comme les affaires capitales.

Rab Papa dit que notre mischnah parle d'un cas où les juges ont des motifs de soupçonner les témoins, soit qu'ils reconnaissent dans le procès quelque chose de suspect, soit que les parties soient des individus suspects. C'est ce qu'on appelle *din meroume'h*, un procès louche. Risch Lakesch distingue également entre une cause ordinaire et un procès louche, dans lequel il faut faire des enquêtes minutieuses, et il le déduit d'un passage biblique.

Rab Asché dit : Pour la contradiction entre notre mischnah et la beraïtha on peut admettre une des réponses déjà faites; quant au passage biblique de Risch Lakesch, il doit être autrement interprété. Ce passage veut nous enseigner qu'on doit juger tantôt d'après la loi, tantôt faire une *pescharah*, c'est-à-dire juger d'après l'équité; exemple : voilà deux navires ou deux chameaux qui ne peuvent pas passer ensemble sans être exposés à se perdre; il faut qu'ils passent l'un après l'autre. Qui passera le premier? Si l'un est chargé et si l'autre ne l'est pas, c'est le premier qui passe avant l'autre; si l'un est près d'arriver et si l'autre a encore un long chemin à faire, c'est celui-ci qui passe le premier; mais s'il n'y a aucune circonstance qui les distingue, il faut faire un arrangement à l'amiable, et celui qui passe avant l'autre lui donnera une compensation.

Question. — Notre mischnah dit que dans les affaires capitales on commence par l'argument favorable à l'accusé. Comment fait-on cela?

Réponse. — Rab Joudah dit qu'on demande aux témoins si ce qu'ils disent est bien vrai. Mais Ou'la n'admet pas cela, car de cette façon on leur fermera la bouche et ils se rétracteront tout de suite. Un autre objecte à Ou'la qu'il n'y a aucun inconvénient à fermer la bouche aux témoins qui viennent faire condamner quelqu'un à mort.

car on lit dans une beraïtha : Rabbi Simon, fils d'Éliézer, dit : On fatigue les témoins en les faisant aller et venir d'un endroit à l'autre, avant de recevoir leur déposition, pour qu'ils deviennent moins hardis et qu'ils aient le temps de réfléchir et d'abandonner leur témoignage, s'il n'est pas exact. Mais on répond qu'il y a une grande différence entre la beraïtha qui veut donner aux témoins le temps de réfléchir, et l'idée de leur fermer directement la bouche, en leur disant qu'on soupçonne leur témoignage de mensonge.

On la explique donc autrement notre mischnah. On demande, dit-il, à l'accusé s'il a d'autres témoins qui puissent démentir les premiers par un alibi. Mais Rabbah n'admet pas cela, car on ne peut pas montrer à l'accusé des faveurs qui seront nuisibles aux témoins, puisque ceux-ci seront condamnés à mort s'ils sont démentis par un alibi. On dit à Rabbah que les témoins ne seront pas condamnés à mort, car une mischnah dit : Les faux témoins démentis par un alibi ne sont condamnés à mort que dans le cas où, par suite de leur faux témoignage, la condamnation capitale de l'accusé a été déjà prononcée; mais si, avant que cette condamnation de l'accusé ait été prononcée, les témoins sont démentis, ils ne sont pas condamnés à mort. Rabbah répond à cette objection que l'accusé peut attendre sa condamnation, et ensuite amener des témoins qui démentiront les premiers par un alibi; alors ceux-ci seront condamnés à mort.

Rabbah explique donc autrement notre mischnah. On demande, dit-il, à l'accusé, s'il a d'autres témoins qui déposeront en sa faveur, en contredisant les premiers, mais on ne parle pas à l'accusé de l'alibi.

Rab Kahané explique la mischnah en disant qu'avant de commencer la délibération on dit : D'après votre déposition, il paraît que l'accusé sera acquitté.

Abayé et Rabba donnent tous les deux la même explication. On dit à l'accusé : Si tu n'as pas commis le crime, ne crains rien.

Rab Asché explique enfin la mischnah en disant qu'on déclare, avant de commencer la délibération, que tous ceux qui peuvent dire quelque chose de favorable à l'accusé, viennent le dire.

Nous avons une beraïtha qui admet l'explication d'Abayé et Rabba.

Voici cette beraïtha : On lit dans la Bible que le cohen dit à la femme accusée : «Si personne n'a couché avec toi... tu ne recevras aucun mal... si tu t'es *souillée*... que l'Éternel te livre» (Nombres, v, 19-21). De ce passage, dit Rabbi, on peut conclure que dans les affaires capitales la discussion doit commencer par des paroles favorables.

Fol. 33. *Question.* — Notre mischnah dit que dans les affaires d'argent le jugement est annulé si les juges se sont trompés. C'est en désaccord avec la beraïtha où l'on lit : Si le juge s'est trompé, le jugement reste valable et le juge doit rembourser de sa poche ce qu'il a fait perdre à la partie contre la loi; s'il est un *moumh'ah*, un juge savant et autorisé, il n'est pas obligé de payer. Il en résulte que le jugement n'est pas annulé.

Réponse. — Rab Nah'aman dit : Notre mischnah veut dire seulement que si un tribunal s'est trompé, le jugement peut être annulé par un autre tribunal qui est supérieur au premier par le savoir et le nombre de ses membres.

Rab Schescheth donne une autre réponse : Notre mischnah parle d'un cas où le jugement est contraire aux paroles explicites d'une mischnah, alors le jugement est annulé; la beraïtha parle d'une erreur de *Schikoul ha-daath.* Cette différence a été faite par rab Assé. Rab Asché dit que le jugement contraire aux paroles explicites d'une beraïtha de rabbi H'iya et de rabbi Oschia est assimilé à celui qu'on a rendu contrairement aux paroles explicites d'une mischnah [1]. Rab Asché ajoute que même un jugement rendu contrairement aux paroles explicites de Rab ou de Samuel, ou même à celles de Rabbina ou de rab Asché lui-même, est annulé comme le jugement contraire aux termes d'une mischnah [2]. Rab Papa cite un exemple d'une erreur de *Schikoul ha-daath* (voy. plus haut, p. 7).

[1] Raschi dit que rabbi H'iya et rabbi Oschia ont rédigé une beraïtha.

[2] Rab et Samuel étaient les premiers savants de leur époque, ainsi que plus tard Rabbina et rab Asché, qui ont rédigé la Ghemara de Babylone.

Objection de rab Hamnouna contre rab Schescheth. — On lit dans une beraïtha : On avait demandé un jour à rabbi Triphon, si une vache qui avait été châtrée par accident était trépha ou non; il répondit qu'elle était trépha, et on la jeta aux chiens. Mais les docteurs de Jabneh dirent qu'elle n'était pas trépha, car le médecin Thodos a raconté qu'on ne laissait sortir d'Alexandrie, la ville égyptienne, ni une vache, ni une truie, sans la châtrer d'abord [1], d'où il résulte qu'une vache châtrée peut vivre. Rabbi Triphon dit alors qu'il perdait son âne, puisqu'il serait obligé de le vendre pour payer le prix de la vache qu'il avait défendu de manger; mais rabbi Akiba lui dit qu'il n'avait rien à craindre, car en sa qualité de moumh'ah, juge autorisé, il n'était pas obligé de réparer ses erreurs par le payement [2]. Or, la décision de rabbi Triphon était contraire aux paroles explicites d'une mischnah du Traité H'olin; cependant on n'aurait pas pu l'annuler, puisque rabbi Triphon aurait été obligé de payer, s'il n'avait pas été un juge autorisé.

Réponse. — Rabbi Akiba voulait dire que rabbi Triphon avait deux motifs pour ne pas payer; d'abord parce que sa décision pouvait être annulée, et ensuite parce qu'il était un homme autorisé.

Rab Nah'aman, fils d'Isaac, ne comprend pas la question de rab Hamnouna; comment veut-il que la décision de rabbi Triphon pût être annulée, quand la vache avait été jetée aux chiens? On lui répondit que rab Hamnouna voulait dire seulement que si la décision avait pu être annulée, rabbi Triphon n'aurait pas été obligé de payer, car cela n'aurait pas été sa faute, si le propriétaire de la vache avait rendu la décision irrévocable en la jetant aux chiens.

Rab H'isda donne un autre moyen de concilier la mischnah avec la beraïtha : La mischnah parle d'un cas où les juges n'ont fait que prononcer le jugement par erreur, alors il est révocable. La beraïtha parle d'un cas où les juges sont allés plus loin; ils ont jugé et ils ont rendu le jugement irrévocable, en prenant l'argent du défendeur pour le

[1] Les Égyptiens, dit Raschi, voulaient conserver le monopole de leurs excellentes vaches et truies.

[2] Les décisions cérémonielles sont assimilées sous ce rapport aux jugements rendus par les juges.

donner au demandeur, ou bien, dit Rabbina, en prenant le gage du créancier pour le rendre au débiteur.

On lit dans une beraïtha : Si les juges ont prononcé la condamnation à mort, et si l'un d'eux dit qu'il peut alléguer quelque chose pour l'acquittement, le jugement est annulé et on recommence la discussion. Si les juges ont prononcé l'acquittement, et si l'un d'eux dit qu'il peut alléguer quelque chose pour faire condamner l'accusé à mort, l'acquittement est irrévocable.

Rab Simé, fils d'Asché, dit : On procède d'une façon inverse, quand il s'agit d'un homme qui voulait convertir un Juif au paganisme. Rab Kahané a une beraïtha qui dit la même chose.

Ce qu'on vient de décider en faveur d'un condamné à mort, on le fait aussi, d'après Rabbi Zera et rab Scheschetlı, pour celui qui est condamné à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, xxxv, 25). Il en est de même de celui qui est condamné à la peine du fouet. On a une beraïtha qui confirme cette idée, que la faveur accordée aux condamnés à mort est aussi accordée à celui qui est condamné à la peine du fouet ou à l'internement dans les villes de refuge.

Notre mischnah dit que l'acquittement même prononcé par erreur est irrévocable dans les affaires capitales. Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Joh'anan : Si l'acquittement est si manifestement contre les termes explicites de la Bible que même les Saducéens[1] soient d'accord sur le sens du passage, le jugement est révocable.

Question. — Notre mischnah dit que dans les affaires capitales tout le monde peut parler en faveur de l'accusé. On pourrait penser qu'elle permet même aux témoins de donner leur opinion. Dans ce cas, la mischnah s'appuierait seulement sur l'opinion de rabbi Jossé, fils de rabbi Joudah, car on lit dans une beraïtha : Le témoin ne peut parler ni en faveur de l'accusé, ni contre lui; rabbi Jossé, fils de rabbi Joudah, dit qu'il peut parler en faveur de l'accusé.

Réponse. — Rab Papa répondit : Notre mischnah parle seulement des disciples qui sont assis près des juges.

[1] Les Saducéens rejetaient la tradition et les interprétations traditionnelles

Fol. 34. Nous lisons aussi dans une beraïtha : Un témoin ne peut pas même parler en faveur de l'accusé; les disciples peuvent parler en faveur de l'accusé, mais non pas contre lui.

Notre mischnah dit que celui qui a parlé en faveur de l'accusé ne peut plus parler contre lui. Rab dit que cela veut dire seulement que pendant le temps de la discussion ce juge est obligé de garder son opinion favorable à l'accusé; même s'il s'aperçoit qu'il s'est trompé, il doit réfléchir et chercher des arguments pour confirmer cette opinion, car il est possible qu'il ne se soit pas trompé et qu'il arrive à prouver qu'il avait raison; mais si le moment de voter arrive et que ce juge reste toujours convaincu qu'il s'était trompé, il peut se rétracter et voter pour la condamnation.

Question contre Rab. — On lit dans une mischnah : Le lendemain[1], les juges reviennent. Celui qui est pour l'acquittement dit : J'ai acquitté hier et j'acquitte encore; celui qui est pour la condamnation dit : J'ai condamné hier et je condamne encore. Celui qui condamnait hier peut acquitter aujourd'hui, mais celui qui acquittait hier ne peut pas condamner aujourd'hui.

Réponse. — Le lendemain, la délibération recommence, et c'est toujours pendant la délibération que celui qui acquittait ne peut pas condamner.

Autre question contre Rab. — On lit dans la même mischnah : Si trente-six juges condamnent et si trente-cinq acquittent (comme la majorité d'une seule voix ne suffit pas pour condamner), les juges discutent entre eux jusqu'à ce qu'un de ceux qui condamnaient finisse par voter pour l'acquittement. D'après Rab, la mischnah devrait ajouter « ou bien jusqu'à ce qu'un de ceux qui acquittaient finisse par condamner. »

Réponse. — La mischnah se contente de mentionner le cas favorable, mais l'autre cas est également possible.

[1] La condamnation à mort ne peut pas être prononcée le même jour où le procès a commencé; il faut l'ajourner au lendemain.

Autre question contre Rab. — Rabbi Jossé, fils de rabbi H'anina, dit : Si un des disciples assis à côté des juges a parlé en faveur de l'acquittement et s'il est mort avant la fin de la délibération, on compte son vote comme s'il était encore en vie. D'après Rab, on ne devrait pas le compter, car s'il vivait il aurait peut-être changé d'avis.

Réponse. — Tant qu'il n'a pas changé d'avis on peut le compter pour un vote favorable.

Autre question, toujours contre Rab. — On lit dans une mischnah : Deux scribes se trouvent devant les juges, un à droite et l'autre à gauche, et ils inscrivent le nom de ceux qui condamnent et de ceux qui acquittent, en mettant par écrit aussi les motifs de chacun des juges. On comprend qu'il faut inscrire les motifs de ceux qui condamnent, pour qu'on sache le lendemain les motifs de la veille; car s'ils conservent les mêmes motifs, on peut condamner; mais s'ils les abandonnent pour condamner l'accusé par de nouveaux motifs, il faudra encore ajourner la condamnation. Quant à ceux qui acquittent, il suffirait, d'après Rab, qu'on écrivît simplement qu'ils acquittent, mais il est inutile d'inscrire leurs motifs. Si donc la mischnah veut qu'on inscrive les motifs de ceux qui acquittent, c'est qu'ils ne peuvent plus se rétracter, à moins que leurs motifs ne soient de ces erreurs manifestes dont parle rabbi Joh'anan (plus haut, p. 87); il faut donc les inscrire pour qu'on puisse apprécier la nature de ces motifs.

Réponse. — On inscrit les motifs de ceux qui acquittent pour voir s'ils sont bons; ceux qui sont évidemment faux ne comptent pas, comme rabbi Joh'anan l'a dit : Si deux juges emploient le même argument que chacun d'eux trouve dans un passage biblique différent, on ne compte que le vote de l'un d'eux, car l'autre est dans l'erreur; il n'y a guère dans la loi deux passages qui répètent la même chose.

Notre mischnah dit que dans les affaires d'argent on commence le procès pendant le jour et qu'on peut le finir la nuit; mais on ne peut

pas le commencer la nuit[1]. Rab Joudah dit au nom de Rab : Quand trois personnes entrent chez un malade qui fait devant eux son testament, elles peuvent l'écrire et le signer comme témoins, ou bien se constituer juges et rendre un jugement; si elles sont seulement deux, elles peuvent servir de témoins, mais non pas se constituer juges. Rab H'isda dit que même si elles sont trois, elles ne peuvent se constituer juges que pendant le jour, mais pendant la nuit elles ne peuvent que signer comme témoins.

Fol. 35. Notre mischnah dit qu'on ne juge pas une affaire capitale la veille du jour du Sabbath; car on ne peut pas finir le procès le même jour, puisque dans le cas d'une condamnation il faut l'ajourner au lendemain; on ne peut pas prononcer la condamnation le samedi, car on ne peut pas l'exécuter le samedi; on ne peut pas l'exécuter le samedi soir, car toutes les exécutions doivent se faire pendant le jour; on ne pourra pas rendre le jugement le samedi et exécuter le dimanche, car l'exécution doit se faire tout de suite après la condamnation, pour ne pas faire souffrir le condamné par l'attente de la mort pendant vingt-quatre heures. On pourrait peut-être commencer l'affaire le vendredi et prononcer le jugement le dimanche; on peut faire attendre l'accusé, tant que le jugement n'est pas prononcé, car il espère en attendant; mais les juges pourraient oublier le dimanche les arguments qu'ils avaient trouvés le vendredi; il vaut donc mieux ne pas commencer le vendredi. Il est vrai que les scribes inscrivent les motifs de chaque juge; mais le juge, en donnant un motif pour son opinion, a, d'ordinaire, dans l'esprit, une foule d'idées qui pourraient servir à développer et à confirmer le motif au besoin; ces idées ne sont pas inscrites, puisque le juge ne les a pas exprimées, et elles peuvent être oubliées du vendredi au dimanche.

[1] La Ghemara émet ici l'opinion que notre mischnah qui permet de finir un procès d'argent la nuit, et qui est en désaccord avec une mischnah du *Traité Nidah*, a plus de valeur et d'autorité que l'autre, parce que notre mischnah se trouve ici dans le Traité Synhedrin à sa place, tandisque l'autre n'a été insérée qu'en passant dans le Traité qui ne traite pas spécialement de la législation.

Fol. 36. La Mischnah dit que dans les affaires d'argent c'est le plus *grand* des juges qui émet d'abord son opinion. Rab dit que quand il siégeait dans le tribunal de Rabbi, c'était lui qui émettait d'abord son opinion, quoiqu'il fût le plus jeune. C'est, dit Rabbah, fils de Rabba, ou rabbi Hillel, fils de rabbi Wals, parce que Rabbi était si modeste, qu'il voulait toujours connaître d'abord les opinions des autres. Le même dit encore que, depuis Moïse jusqu'à Rabbi, il n'y eut personne qui occupât le premier rang à la fois par son savoir et par ses richesses et sa position sociale. Rab Ada, fils d'Ahahabah, ajoute qu'on peut dire la même chose de rab Asché.

Rab dit : Le juge qui a son disciple à côté de lui peut discuter avec lui, et si celui-ci adopte l'avis du maître, on compte son vote.

Question. — On lit dans une beraïtha : On compte le vote du disciple quand il s'agit d'une décision cérémonielle, comme la question de la pureté; mais le disciple ne compte pas dans les procès d'argent, dans ceux où il s'agit de la peine capitale ou même de la peine du fouet.

Réponse. — Rab parle des disciples comme rab Kahané et rab Assé, qui n'avaient besoin de maître que pour la tradition, mais non pas pour l'intelligence et le savoir, car ils étaient aussi savants et aussi capables que les autres juges.

On lit dans une beraïtha : Les vieillards et ceux qui n'ont pas d'enfants ne doivent pas être juges dans les affaires capitales, car, dit Raschi, ceux qui n'ont jamais eu d'enfants ne sont pas assez miséricordieux, de même que les vieillards qui ont déjà oublié leurs relations avec les enfants, qui sont si difficiles à élever et par cela même rendent leurs parents miséricordieux. Rabbi Joudah ajoute l'homme d'une nature cruelle. Tous ces gens peuvent être juges dans le procès d'un homme coupable d'avoir voulu convertir les Juifs au culte païen.

Rab Joudah dit qu'un bâtard peut être juge dans les procès d'argent.

MISCHNAH.

Les membres du synhedrin siégeaient en forme de demi-cercle, pour qu'ils pussent se voir l'un l'autre, et voir aussi les parties et les témoins. Deux scribes se tiennent devant eux, l'un à droite et l'autre à gauche, et ils inscrivent les opinions et les motifs de ceux qui condamnent et de ceux qui acquittent. Rabbi Joudah dit qu'il faut trois scribes, dont l'un pour ceux qui condamnent, l'autre pour ceux qui acquittent, et le troisième pour les deux catégories ensemble.

Fol. 37. Devant les juges, qui, pour les affaires capitales, doivent être au nombre de vingt-trois, se trouvent trois séries de disciples, chacune de vingt-trois membres, dont chacun reconnaît sa place. S'il y a une vacance, elle est remplie par un de la première série, dont la place est aussitôt occupée par un membre de la deuxième série, et la place de celui-ci est prise par un de la troisième série. Il en résulte une vacance dans la troisième série pour laquelle on choisit une personne en dehors des séries; celle-ci ne siége pas toujours à la place laissée vacante par le membre de la troisième série qui est arrivé à la deuxième, mais elle occupe la place qui est conforme à ses mérites.

MISCHNAH.

On a dit plus haut (p. 60) qu'on fait comprendre aux témoins la gravité d'un faux témoignage. Comment fait-on

cela? S'il s'agit d'une affaire capitale, on les fait entrer et on leur demande s'ils n'admettent pas l'existence du crime par probabilité, par ouï-dire, ou pour l'avoir entendu rapporter par un homme qui mérite confiance. On leur dit encore : Peut-être ne saviez-vous pas que nous allons soumettre votre déposition à un examen minutieux. Sachez, leur dit-on, qu'il y a une grande différence entre un procès d'argent et une affaire capitale; dans le premier on peut réparer la faute par une compensation pécuniaire; dans la dernière on est responsable du sang de l'accusé et de celui de ses descendants. C'est pourquoi Dieu créa seul Adam, dont les descendants remplissent le monde entier, pour nous faire voir que celui qui sauve un seul homme sauve un monde entier, et que celui qui perd un homme doit être assimilé à celui qui perd tout un monde. Ce fait que Dieu créa un seul homme eut pour but aussi de montrer que tous les hommes sont frères, et d'empêcher que personne ne pût se croire supérieur à un individu d'une autre nation, qui aurait été le descendant d'un autre père Adam[1]. Ce fait peut encore servir de réfutation contre la doctrine des Saducéens qui admettent plusieurs divinités[2]. Ce fait, enfin, montre la

[1] La Mischnah n'admet pas la théorie d'élection, en vertu de laquelle le peuple élu pouvait se croire supérieur aux autres peuples; elle admet qu'un Juif ne doit pas se croire supérieur à un autre homme, puisque tous les fils d'Adam sont ses frères.

[2] Ces Saducéens désignent une autre secte. Car, dans le fol. 38 v°, on lit qu'un Saducéen demande à rab Ydith : Pourquoi est-il écrit «il (Dieu) dit à Moïse : monte vers Dieu» (Exode, XXIV, 1). pourquoi n'est-il pas écrit «monte vers moi?» Un autre Saducéen demanda à rabbi Ismaël, fils de Jossé : Pourquoi est-il écrit «Dieu fit pleuvoir sur Sodome... de la part de Dieu» (Genèse, XIX, 24)? un blanchisseur répondit à ce Saducéen par le passage «Lemec dit à ses femmes :

puissance de Dieu qui est très-supérieur aux souverains terrestres : ces souverains font faire dans un seul moule une grande quantité de pièces de monnaie qui se ressemblent toutes entre elles ; tandis que le souverain suprême, le saint, béni soit-il, a fait dans le moule d'Adam tous les hommes de la terre, et personne n'est semblable à l'autre. C'est pourquoi tout le monde doit se dire que le monde entier a été créé pour lui, c'est-à-dire, dit Raschi, qu'il vaut le monde entier, puisqu'il peut avoir une aussi nombreuse postérité qu'Adam, et en attachant une si haute importance à sa personne il ne voudra pas se perdre par un seul crime. Cependant vous, témoins, vous ne devez pas non plus vous taire, car celui qui a vu commettre un crime et ne le dit pas devant le tribunal, est coupable. N'ayez pas peur non plus de la grande responsabilité du sang de l'accusé, car il est écrit : « Il y a un chant de triomphe, quand les coupables périssent » (Proverbes, XI, 10).

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : On demande aux témoins s'ils n'admettent pas l'existence du crime par probabilité ; par exemple, ils ont pu voir d'abord un individu courir après l'autre, et, en le suivant, ils l'ont vu le sabre ensanglanté à la main à côté d'un mourant qui se débattait. S'ils n'ont vu que cela, ils ne peuvent pas encore déposer avec une certitude absolue.

La Ghemara voulait d'abord admettre que dans les affaires d'argent

Femmes de Lemec, écoutez » (Genèse, IV, 23). Ces questions sont celles des chrétiens. Cependant le mot Saducéen désigne ailleurs un païen, comme le Saducéen qui dit à rabbi Abouhou que Dieu se moquait d'Ézéchiel (fol. 39 r°).

on accepte les probabilités comme témoignage; mais elle finit par rejeter cette idée.

MISCHNAH.

Fol. 40. La Mischnah admet deux genres d'examen : le premier genre s'appelle *h'akirah*, au pluriel *h'akiroth*, recherches, qui se rapportent aux questions du temps et du lieu; toutes les autres questions sont appelées *bedikah*, au pluriel *bedikoth*, recherches. Il y a sept *h'akiroth*, qui sont : la question de savoir dans quelle *schemitah* (septénaire d'années) les témoins ont vu le crime, dans quelle année de ce septénaire, dans quel mois de l'année, dans quel jour du mois, dans quel jour de la semaine, à quelle heure de la journée, dans quel lieu. Rabbi Jossé dit : On demande seulement dans quel jour, à quelle heure et dans quel lieu.

Les *bedikoth* sont : les questions de savoir si les témoins connaissent celui qui a été assassiné, s'ils ont averti le coupable; s'il s'agit du culte païen, on demande aux témoins quelle divinité le coupable a honorée, et en quoi consista ce culte. Plus on questionne les témoins, mieux cela vaut. Un jour que les témoins disaient devant le fils de Zakkaï avoir vu un crime sous un figuier, il leur adressa des questions concernant les queues des figues. Si un témoin ne sait pas répondre aux questions appelées *h'akiroth*, son témoignage est nul, car ne sachant pas dans quel jour ou dans quel lieu l'action a eu lieu, il ne peut pas être démenti par un alibi. Mais si un témoin, ou même tous les deux, ne savent pas répondre aux questions appelées *bedikoth*, le témoignage est valable. Si sur une question quelconque les témoins se contredisent, le témoignage est nul. Si un témoin dit que l'ac-

tion a eu lieu le deuxième jour du mois et si l'autre dit le troisième, le témoignage est valable, car il est possible que l'un d'eux ne sache pas si le mois précédent avait trente ou vingt-neuf jours; mais si l'un dit que l'action a eu lieu le troisième jour du mois et si l'autre dit le cinquième, le témoignage est nul, car il y a une différence de deux jours. Si un témoin dit que l'action a eu lieu à deux heures [1] et si l'autre dit à trois heures, le témoignage est valable, car on peut se tromper d'une heure; mais si l'un dit à trois heures et si l'autre dit à cinq heures, le témoignage est nul; rabbi Joudah dit qu'il est valable, car on peut se tromper de deux heures. Si l'un dit à cinq heures et si l'autre dit à sept heures (en langage moderne, si l'un dit à onze heures et si l'autre dit à une heure après midi), le témoignage est nul, car on ne peut pas confondre l'heure où le soleil est à l'ouest avec l'heure où il est à l'est.

Après avoir bien questionné le premier témoin, on fait entrer le deuxième et on lui adresse les mêmes questions; si ses réponses sont conformes à celles du premier, on se met à délibérer en commençant par des réflexions favorables à l'accusé. Si un des témoins dit : J'ai un argument favorable à l'accusé, on ne l'écoute pas; à plus forte raison, dit Raschi, on ne l'écoute pas s'il a un argument défavorable. Si un des disciples veut dire quelque chose de contraire à l'accusé, on ne l'écoute pas, car il ne compte pas parmi les juges. Mais si un des disciples dit qu'il a un argument favorable à l'accusé, on lui donne une place parmi

[1] On comptait les heures comme les anciens Romains, du matin au soir, et puis du soir au matin, de sorte que midi était six heures du matin, une heure après midi était sept heures du matin, etc.

les juges, où il reste toute la journée, et si son argument est admissible, on l'accepte. Si l'accusé lui-même veut dire quelque chose en sa faveur, on l'écoute, pourvu que son argument soit admissible.

Si à la fin de la délibération on doit l'acquitter, on l'acquitte immédiatement; mais si le tribunal croit devoir le condamner, il faut ajourner le jugement au lendemain; en attendant, les juges forment de petits groupes qui discutent entre eux en dehors du tribunal, chez eux ou dans la rue; ils mangent peu, et ils ne boivent pas de vin de toute la journée, ils méditent toute la nuit sur le procès. Le lendemain ils reviennent dans la maison de justice; s'ils conservent leurs opinions, ils disent chacun : j'ai acquitté ou j'ai condamné hier et je maintiens mon idée. Celui qui condamnait la veille peut changer d'opinion pour acquitter le lendemain, mais celui qui acquittait la veille ne peut plus condamner. Si les juges se trompent en quelque point, les scribes qui ont écrit la veille leurs opinions et leurs motifs les leur rappellent. Si à la fin on trouve des motifs pour l'acquittement, on acquitte l'accusé; sinon, on passe au vote.

Si des vingt-trois juges il y en a douze qui acquittent et onze qui condamnent, l'accusé est acquitté par une majorité d'une voix. Si douze condamnent et onze acquittent, ne pouvant pas condamner avec une majorité d'une voix, on s'adjoint d'autres juges; il faut également s'adjoindre d'autres juges s'il y en a onze qui condamnent, onze qui acquittent et un qui ne peut pas se décider, et même si vingt-deux acquittent ou condamnent et si le dernier dit qu'il ne sait pas quelle opinion adopter, la cause lui paraissant douteuse; car ce juge ne compte pas, et on ne peut

pas rendre un jugement dans une affaire capitale, à moins de vingt-trois juges.

Combien de juges faut-il s'adjoindre? Il faut s'adjoindre d'abord deux juges. Si à l'aide de ces deux juges on obtient une majorité d'une voix pour l'acquittement ou une majorité de deux voix pour la condamnation, on rend le jugement. Si de ces deux juges l'un condamne et l'autre acquitte, de sorte qu'il n'y ait pas encore de majorité suffisante, il faut s'adjoindre encore deux juges, et ainsi de suite. On peut arriver ainsi jusqu'au nombre de soixante et onze juges. S'il y en a alors trente-six qui acquittent et trente-cinq qui condamnent, on acquitte l'accusé. S'il y en a trente-six qui condamnent et trente-cinq qui acquittent, les juges discutent entre eux la question, jusqu'à ce que l'un de ceux qui condamnent change d'opinion pour voter l'acquittement.

Raschi ajoute que la Mischnah aurait pu dire aussi qu'on discute jusqu'à ce qu'un de ceux qui acquittent change d'opinion pour condamner, car, à la fin de la délibération, celui qui acquitte peut changer d'opinion s'il est convaincu qu'il s'était trompé.

GHEMARA.

Fol. 41. Rab H'anan dit : Si les témoins qui ont fait une déposition concernant un adultère contre une femme fiancée ou mariée sont démentis par un alibi, ils ne sont pas condamnés à mort; on ne peut pas appliquer ici le principe selon lequel on inflige aux faux témoins la peine à laquelle ils voulaient faire condamner l'accusé, car ils peuvent dire qu'ils pensaient seulement obtenir que la femme fût séparée de son fiancé ou de son mari[1].

[1] Il faut se rappeler ce que la Ghemara dit plus haut (p. 49 et 50) : «La loi mosaïque qui condamne le témoin démenti par un alibi est un

Question. — Les témoins, en déposant contre la femme, ont-ils dit qu'ils l'avaient avertie qu'elle serait condamnée à mort,ou non? S'ils ont dit l'avoir avertie, avant le crime, que si elle le commettait elle serait condamnée à mort, comment peuvent-ils dire à présent qu'ils pensaient seulement obtenir sa séparation du mari? Si en faisant une fausse déposition ils n'avaient pas ajouté qu'ils l'avaient avertie, la femme n'aurait pas pu être condamnée à mort; dans ce cas, non-seulement quand il s'agit d'adultère, mais aussi de tous les autres crimes, si le témoignage ne peut pas faire condamner à mort l'accusé, les témoins ne peuvent pas non plus être condamnés à mort s'ils sont démentis.

Réponse. — On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé, fils de Joudah, dit qu'un *kaber*, un homme bien instruit, n'a pas besoin d'avertissement pour être condamné, car l'avertissement n'a pour but que d'empêcher la condamnation d'un individu qui ne connaissait pas la gravité de l'action qu'il allait commettre. Rab H'anan parle donc d'un cas où il s'agit d'une femme bien instruite, de sorte que d'après rabbi Jossé, fils de Joudah, elle aurait pu être condamnée à mort sans avertissement.

Autre question. — Nous avons un principe selon lequel les témoins ne peuvent jamais faire condamner à mort l'accusé par leur témoignage, si ce témoignage n'est pas de nature à les exposer à être condamnés à mort eux-mêmes dans le cas d'un démenti par un alibi. Si donc, dans le cas de rab H'anan, les témoins ne peuvent pas être condamnés quand il y a démenti, leur témoignage, même avant d'être démenti, n'a pas pu avoir la force de faire condamner la femme à mort, car un pareil témoignage ne donne pas assez de garantie pour inspirer confiance.

Réponse. — C'est, en effet, l'opinion de rab H'anan; il dit que les

hidousch, nouveauté, une loi que nous ne comprenons pas... Nous sommes obligés d'accepter cette loi. — On voulait donc diminuer les effets d'une loi qui ne s'accordait pas avec les idées de l'époque.

témoins qui n'ont pas dit avoir averti la femme ne peuvent pas être condamnés dans le cas d'un démenti, parce qu'ils peuvent prétendre qu'ils n'avaient pas pensé faire condamner la femme à mort; par conséquent, la femme ne peut pas non plus être condamnée par un témoignage qui n'expose pas les témoins à la peine capitale.

Autre question. — S'il en est ainsi, la femme instruite ne pourrait jamais être condamnée sans avertissement, puisque ce témoignage sans avertissement n'expose pas les témoins à être condamnés dans le cas d'un démenti.

Réponse. — La femme instruite peut être condamnée, d'après rabbi Jossé, fils de Joudah, sans avertissement, s'il s'agit du deuxième adultère; car la femme étant déjà séparée du mari par suite du premier adultère, le témoignage relatif au deuxième, même sans l'avertissement, exposerait les témoins à être condamnés dans le cas d'un démenti, puisqu'ils ne pourraient plus prétendre qu'ils voulaient seulement faire séparer la femme de son mari, et non pas la faire condamner à mort.

Question. — Comme la femme adultère doit se séparer non-seulement de son mari, mais aussi de son amant, qu'elle ne doit jamais épouser, les témoins pourraient toujours dire qu'ils ne voulaient pas la faire condamner à mort, mais la faire séparer du deuxième amant.

Réponse. — Il s'agit d'un deuxième adultère avec le premier amant, dont la femme devait déjà être séparée par suite du premier adultère; ou bien il s'agit d'un adultère avec un parent, que la femme ne peut pas épouser par suite de la parenté.

Rab H'isda dit : Si un témoin dit avoir vu l'accusé tuer quelqu'un avec un sabre, et si l'autre dit l'avoir vu avec un autre instrument, le témoignage est nul, car les témoins se contredisent en ce qui concerne l'action elle-même. Si un témoin dit qu'il était habillé en noir, et si l'autre dit qu'il l'était en blanc, le témoignage est valable.

Question. — On lit dans la Mischnah que le fils de Zakkaï a questionné les témoins sur les queues des figues, et la beraïtha, en l'expliquant, dit qu'il demanda aux témoins qui disaient avoir vu un meurtre s'accomplir sous un figuier, si les queues des figues étaient grosses ou minces, si les figues étaient noires ou blanches.

Réponse. — Rab Joseph dit : Le fils de Zakkaï est le seul qui attache à toutes les questions accessoires autant d'importance qu'à celles de temps et de lieu.

Question. — La Mischnah dit que le fils de Zakkaï a questionné des témoins comme membre du synhedrin jugeant un homme dans une affaire capitale, et une beraïtha dit que c'était rabbi Joh'anan, fils de Zakkaï. Mais ce rabbi Joh'anan n'a jamais pu être juge d'un procès pareil. Car, d'une part, une beraïtha dit que quarante ans avant sa mort il était encore disciple, et une mischnah nous apprend qu'il vivait encore après la destruction du temple, et d'autre part une autre beraïtha dit que déjà quarante ans avant la destruction du temple le synhedrin a cessé de juger des affaires capitales.

Réponse. — Il était disciple siégeant à côté de son maître, quand il a eu l'idée de questionner les témoins.

Question. — Notre mischnah dit que, si un témoin ne sait pas répondre à une des questions accessoires de la catégorie des *bedikoth*, le témoignage reste valable, et elle ajoute que même dans le cas où les deux témoins ne savent pas répondre à une question pareille, cette ignorance n'annule pas le témoignage. Il semble que les dernières paroles de la Mischnah sont superflues, car ce qu'il est permis à un seul témoin d'ignorer, tous les deux peuvent aussi naturellement l'ignorer.

Réponse. — Rabba dit que ces paroles de la Mischnah se rapportent aux sept questions appelées *h'akiroth*, qui sont les questions de temps et de lieu, et auxquelles les témoins sont obligés de donner

une réponse certaine, pour qu'ils puissent être démentis par un alibi. La Mischnah veut donc dire que même pour ces questions, s'il y a trois témoins, si deux seulement savent répondre et si le troisième ne le sait pas, l'ignorance du troisième n'annule pas les témoignages des deux autres témoins. La Mischnah nous apprend ainsi qu'elle n'adopte pas l'idée de rabbi Akiba, d'après lequel, s'il y a trois témoins, il faut que tous les trois puissent être démentis par un alibi.

Ramé, fils de H'ama, demanda à rab Kahané et rab Saphra : Pourquoi les témoins peuvent-ils ignorer la réponse à donner aux questions *bedikoth*, tandis que leur ignorance de répondre aux questions *h'akiroth* annule le témoignage? Ils ont répondu : C'est parce que le témoin qui dit ne pas savoir la réponse aux questions de temps et de lieu ne peut pas être démenti par un alibi; or, tout témoignage qui ne peut pas être démenti par un alibi est nul (car il n'inspire pas assez de confiance).

Notre mischnah dit qu'un témoin, en répondant à la question de savoir dans quel jour du mois l'action a eu lieu, peut se tromper d'un jour, car il peut ignorer si le mois précédent était de trente ou de vingt-neuf jours. Rabbi A'ha, fils de H'anina, dit au nom de rabbi Assé, qui l'a entendu de rabbi Joh'anan, que dans la deuxième moitié du mois le témoin ne doit plus se tromper sur cette question.

Rabba veut apporter une preuve à l'opinion de rabbi Joh'anan prise de notre mischnah elle-même. Car la Mischnah dit que le témoin ne doit pas se tromper de deux jours. Si on admettait que le témoin peut jusqu'à la fin du mois ignorer si le mois précédent avait trente ou vingt-neuf jours, il pourrait tout aussi bien se tromper sur le nombre des jours des deux mois consécutifs.

On réfute cette preuve; car, même en admettant que le témoin peut jusqu'à la fin du mois ignorer le nombre des jours du mois précédent, on ne peut pas admettre qu'il n'a pas entendu la proclamation solennelle du premier jour du mois pendant deux mois consécutifs[1].

[1] On soufflait dans le *schophar* (instrument qu'on emploie encore à

Fol. 42. *Question.* — Notre mischnah dit que s'il n'y a pas de majorité suffisante, il faut s'adjoindre d'autres juges et qu'on peut arriver ainsi au nombre de soixante et onze, et que s'il y a trente-six juges qui condamnent l'accusé et trente-cinq qui l'acquittent, les juges discutent entre eux jusqu'à ce que l'un de ceux qui condamnaient change d'opinion. Si personne ne change d'opinion, que fait-on?

Réponse. — Rabbi A'ha et rabbi Joh'anan disent qu'on acquitte alors l'accusé.

Rab Papa demanda à Abayé s'il ne valait pas mieux tout d'abord, quand il n'y avait que vingt-trois juges et qu'il n'y avait pas de majorité suffisante, acquitter tout de suite l'accusé, que de s'adjoindre d'autres juges. Abayé lui répondit que telle était, en effet, l'opinion de rabbi Jossé.

MISCHNAH.

Quand l'accusé est condamné à être lapidé, on le conduit au lieu désigné à cet effet. L'endroit où l'on lapidait était loin du tribunal. Un homme se tenait à la porte du tribunal, avec un drapeau à la main, un homme à cheval se trouvait à une distance telle qu'il pût voir le drapeau agité. Si quelqu'un dans le tribunal disait qu'il avait trouvé un argument favorable à l'accusé, celui qui se tenait à la porte agitait son drapeau, et l'homme à cheval courait arrêter l'exécution. Si l'accusé lui-même disait qu'il avait trouvé un argument en sa faveur, on le ramenait au tribunal, pour examiner cet argument; on le faisait même quatre à cinq fois, pourvu qu'il dît quelque chose de raisonnable.

présent dans les synagogues au nouvel au religieux) tous les premiers jours des mois, ce qui servait de proclamation du commencement du mois.

GHEMARA.

L'endroit du supplice était en dehors de la ville de Jérusalem[1]. Si le tribunal siége, par exception, en dehors de la ville, l'endroit du supplice doit en être éloigné, pour qu'il y ait quelque intervalle entre la condamnation et l'exécution, afin qu'on puisse, pendant cet intervalle, trouver moyen de suspendre l'exécution et d'arriver à l'acquittement; ou bien aussi parce qu'il n'est pas convenable que le supplice soit subi trop près du tribunal; car, dit Raschi, la Mischnah dit (Traité Makoth, fol. 7) que le tribunal qui prononce une condamnation une fois dans sept ans est un tribunal meurtrier; à plus forte raison il le paraîtrait, si les juges assistaient au supplice.

Fol. 43. Rab Houna dit que les instruments de supplice sont achetés aux frais de la commune. La Ghemara dit que le drapeau et le cheval, dont parle la Mischnah, s'achètent également aux frais de la commune. Rabbi H'iya, fils de rab Asché, dit au nom de rab H'isda : On donne au condamné, avant le supplice, un morceau de lebonah, encens (ou oliban?), dans un verre de vin à boire, pour produire un trouble d'esprit qui l'empêche de sentir son malheur. On lit dans une beraïtha que les femmes charitables de Jérusalem faisaient des collectes entre elles pour le procurer au condamné. Si les femmes ne l'ont pas fait, on l'achète aux frais de la communauté.

Rab Ah'a, fils de Houna, demande à rab Scheschcth ce qu'il faut faire si un des disciples qui sont assis à côté des juges dit, après la condamnation, qu'il avait trouvé un argument en faveur du condamné, mais que par un accident il n'a pas pu développer sa pensée. Faut-il recommencer la délibération ou non?

On lit dans une beraïtha : Si le condamné lui-même dit qu'il trouve un argument en sa faveur, on le reconduit au tribunal, même à deux

[1] Raschi dit que partout l'endroit du supplice était en dehors de la ville. Raschi admet donc que le synhedrin de chaque ville pouvait condamner à mort.

reprises; mais s'il dit la troisième fois qu'il trouve un autre argument en sa faveur, il faut d'abord examiner s'il dit quelque chose d'admissible, autrement on ne le reconduit pas.

Question. — Ceux qui conduisent le condamné au supplice sont-ils capables d'examiner si l'argument est admissible ou non?

Réponse. — Abayé dit : On envoie dans ce cas au condamné deux docteurs pour qu'ils examinent l'argument.

Question. — Pourquoi la première fois et la deuxième fois où l'accusé dit avoir un argument en sa faveur, le fait-on reconduire au tribunal sans examiner d'abord si l'argument est admissible? Pourquoi ne lui envoie-t-on pas d'abord les deux docteurs?

Réponse. — La première et la deuxième fois on suppose que le condamné ne peut pas bien s'expliquer à cause de sa frayeur; il faut donc le reconduire, quand même son argument paraîtrait peu admissible.

MISCHNAH.

Si, après avoir reconduit le condamné au tribunal, on trouve qu'il doit être acquitté, on l'acquitte; sinon, on le reconduit au supplice. On proclame devant lui : « Un tel fils d'un tel va au supplice pour tel ou tel crime; tels et tels sont les témoins. Si quelqu'un connaît un argument en faveur du condamné, qu'il vienne le dire. »

GHEMARA.

Abayé dit : Celui qui fait la proclamation doit ajouter que le crime fut commis, selon les témoins, en tel jour, à telle heure et en tel lieu; car il se trouverait peut-être quelqu'un qui pourrait démentir les témoins par un alibi.

Rabbi Josué, fils de Lévi, dit : Quand le temple de Jérusalem exis-

tait encore, on faisait des sacrifices à l'autel; mais celui qui est modeste, la modestie lui est comptée, comme s'il avait offert tous les sacrifices ensemble, car il est écrit : «Les sacrifices de Dieu sont le cœur brisé» (Psaumes, LI, 19); il y a plus, sa prière n'est pas rejetée, car il est écrit : «Dieu, tu ne méprises pas le cœur brisé et froissé» (L. c.).

MISCHNAH.

Quand le condamné arrive à la distance d'environ dix aunes du lieu du supplice, on lui dit de se confesser, car tous les suppliciés se confessent, et celui qui se confesse aura sa part dans *l'olam haba*, la vie future. S'il ne sait pas se confesser, on lui conseille de dire : «Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés.» Rabbi Joudah dit : Si l'accusé est convaincu de son innocence, il peut dire : «Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés, à l'exception de celui pour lequel on m'a condamné.» Mais les autres docteurs objectent à rabbi Joudah que tous les condamnés en diraient autant pour se montrer innocents et pour accuser les témoins et les juges.

GHEMARA.

Fol. 44. Les témoins, après avoir fait leur déposition, ne peuvent plus se rétracter, même en disant ce qui les avait entraînés à faire leur déposition.

MISCHNAH.

Quand le condamné arrive à la distance de quatre aunes du lieu du supplice, on le déshabille; si c'est un homme, on le couvre par devant; si c'est une femme, on la couvre par devant et par derrière; c'est l'opinion de rabbi Joudah.

Les autres docteurs disent qu'on ne déshabille pas les femmes.

GHEMARA.

Fol. 45. Rab Nah'aman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouhou : Il faut toujours chercher à diminuer les souffrances de la mort du condamné, car il est écrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18); c'est pourquoi on déshabille les femmes, d'après rabbi Joudah, afin que la mort par la lapidation soit plus rapide; mais on ne les déshabille pas, d'après les collègues de rabbi Joudah, car ils pensent que la honte est plus sensible à la femme que la souffrance corporelle.

MISCHNAH.

Le lieu de la lapidation a une élévation double de la hauteur d'homme. Un des témoins jette le condamné par terre de façon à ce qu'il tombe sur le dos; s'il est tombé sur le cœur, on le tourne sur le dos, car, dit Raschi, cette position est moins humiliante pour le condamné. S'il est mort par la chute, on ne lui fait plus rien; sinon, l'autre témoin lui jette une pierre sur le cœur; s'il n'est pas encore mort, tous les assistants l'achèvent par des pierres; car il est écrit : « La main des témoins sera la première sur lui pour le faire mourir, ensuite la main de tout le peuple » (Deutéronome, XVII, 7).

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : On jette le condamné quand il est debout, de sorte qu'il tombe d'une élévation de trois hauteurs d'homme. La chute d'une hauteur de dix tephah'im [1] peut tuer un homme, mais

[1] Un tephah' est la mesure de quatre travers de doigts (voy. Exode, XXV, 25).

la mort est plus rapide et fait moins souffrir quand on tombe d'une plus grande hauteur.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi n'élève-t-on pas davantage le lieu d'où le condamné tombe?

Réponse. — Il serait alors écrasé par la chute; or, ce serait trop de mépris pour le condamné que de le jeter de façon à ce qu'il soit écrasé; car, en tombant d'une grande hauteur, il se briserait en morceaux.

On lit dans une beraïtha : Il y avait une pierre tellement grande qu'il fallait deux hommes pour la porter; cette pierre fut soulevée par deux hommes et jetée sur le cœur par un seul, car un seul peut lancer avec plus de force.

MISCHNAH.

Tous ceux qui sont lapidés sont pendus après la mort; c'est l'opinion de rabbi Éliézer. Les autres docteurs disent qu'on ne pend que les condamnés pour blasphème ou pour culte rendu aux divinités païennes. Un homme est pendu la face tournée vers le monde, une femme est pendue la face contre le gibet; c'est l'opinion de rabbi Éliézer. Les autres docteurs disent que les femmes ne sont pas pendues du tout. Rabbi Éliézer leur objecta le fait de Simon, fils de Schatah', qui a fait pendre des femmes à Ascalon; mais ils lui répondirent que c'était une exception, puisqu'il en a condamné et fait exécuter quatre-vingts le même jour, et qu'il ne faut pas juger même deux accusés dans un seul jour.

GHEMARA.

Fol. 46. Rab H'isda dit : On ne peut pas juger le même jour deux accusés, chacun pour un autre crime, car il est difficile de bien approfondir deux questions différentes dans un jour; mais on peut

juger deux personnes pour le même crime. Rab Ada, fils d'Ahabah, lui objecta qu'on lit ailleurs : Il ne faut pas juger deux accusés le même jour, même quand il s'agit d'un homme et d'une femme qu'on accuse d'un même adultère. Rab H'isda répondit qu'il s'agit là d'un cas où les deux accusés ne doivent pas être condamnés au même genre de mort; exemple : Si la femme fiancée ou mariée est fille d'un cohen, elle est condamnée à être brûlée (Lévitique, XXI, 9), et son amant, selon les cas, à être lapidé ou étranglé; ou bien il s'agit de juger cette femme et les faux témoins qui ont voulu faussement démentir les témoins du crime par un alibi, qui sont condamnés au même genre de mort que l'amant de cette femme, parce qu'ils avaient voulu faire condamner à mort les témoins [1]; or, dans ce cas, les faux témoins sont toujours condamnés au même genre de mort auquel ils auraient voulu faire condamner l'amant ou le premier groupe des témoins, et jamais au genre de mort auquel est condamnée la fiancée; il y aura donc à statuer sur deux genres de mort différents.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Éliézer, fils de Jacob, dit : J'ai entendu dire que le tribunal peut punir et faire battre dans certains cas où la loi ne l'ordonne pas; ce n'est pas qu'on permette aux juges d'agir contre la loi, mais on leur donne le pouvoir de faire une haie à la loi. C'est ainsi que dans les temps de la persécution grecque on a lapidé un homme pour avoir monté à cheval le jour du sabbath, non pas parce que c'était un crime puni de mort par la loi, mais parce que les circonstances exigeaient de punir même une violation moins grave de la loi, pour faire un exemple et pour faire une haie à la loi, c'est-à-dire pour mettre un terme aux crimes qui se propageaient d'une façon extraordinaire. Une autre fois on a fait battre un homme pour s'être

[1] Un premier groupe de témoins a déposé d'abord pour faire condamner l'amant à mort; un deuxième groupe de faux témoins a voulu faussement démentir les premiers par un alibi; les premiers témoins seraient donc condamnés à mort, comme s'ils étaient de faux témoins; puis est venu un troisième groupe pour démentir le deuxième groupe par un alibi, de sorte que les premiers témoins se trouvent réhabilités, et l'amant est condamné, ainsi que le deuxième groupe de témoins qui ont voulu faussement faire condamner les premiers témoins.

couché avec sa femme dans un endroit public, non pas pour obéir à la loi qui punit cet acte de la peine du fouet; la loi n'ordonne pas cette punition; mais les circonstances étaient telles qu'il fallait faire un exemple.

MISCHNAH.

Voici la manière de pendre le supplicié : On enfonce une poutre dans la terre, de cette poutre sort un bois comme une branche; on met alors les deux mains du supplicié l'une sur l'autre et on le pend par les mains. Rabbi Jossé dit : La poutre n'est pas enfoncée, elle est debout et inclinée, de sorte que son extrémité supérieure s'appuie sur une paroi, et on pend le supplicié, comme les bouchers pendent les animaux.

Il faut descendre le supplicié du gibet aussitôt que la nuit arrive. Il ne faut pas l'y laisser toute la nuit. Du reste, il ne faut pas même laisser un simple mort toute la nuit sans l'enterrer, à moins qu'on ne retarde l'enterrement pour préparer les objets nécessaires. Le supplicié n'est pas enterré dans le *caveau* de sa famille; on avait deux cimetières publics, un pour les condamnés à avoir le cou coupé, ou à être étouffés, et l'autre pour ceux qui sont condamnés à être lapidés ou brûlés. Quand la chair a disparu, on enlève les os pour les enterrer dans le caveau de la famille. Les parents du supplicié viennent saluer les juges et les témoins, pour faire voir qu'ils ne leur en veulent pas et qu'ils reconnaissent la justice du jugement. Ils ne faisaient pas les cérémonies de deuil; mais ils s'abstenaient des choses dont s'abstient un *onen* (le parent d'un mort ordinaire) avant l'enterrement, par suite de son chagrin.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : La loi romaine fait pendre d'abord et tuer ensuite; la loi mosaïque veut qu'on tue d'abord et qu'on fasse pendre ensuite. On attend donc jusque près du coucher du soleil pour prononcer le jugement, exécuter le condamné et le pendre ensuite; mais pendant qu'un homme finit d'attacher le supplicié, un autre commence à le détacher, de sorte qu'il ne reste pas une minute sur le gibet[1].

On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Meyer dit : Il ne faut pas laisser le supplicié pendu, par respect pour Dieu. On l'a expliqué par l'apologue suivant : Deux frères jumeaux se trouvaient dans une ville, l'un devint roi, l'autre dégénéra et devint un brigand. Un jour le roi fit condamner son frère et le fit aussi pendre selon la loi. Mais ceux qui le voyaient pendu, croyaient que c'était le roi. Alors le roi commanda de le faire descendre du gibet; or, l'homme fut fait à l'image de Dieu (Genèse, I, 27).

Fol. 48. On lit dans une beraïtha : La succession de ceux qui sont *exécutés* par le roi pour cause de révolte contre lui, appartient au roi. La succession de ceux qui sont exécutés par *le tribunal* pour d'autres crimes, appartient aux héritiers du condamné. Rabbi Joudah dit que même ceux qui sont exécutés par le roi laissent leur succession à leurs héritiers.

MISCHNAH.

Fol. 49. On trouve dans la loi quatre genres de mort auxquels on condamne pour des crimes divers; ainsi on condamne à être lapidé ou brûlé, ou à avoir le cou coupé

[1] Quelle différence entre cette pendaison après la mort, où le supplicié avait les deux mains jointes et ne restait pas une minute sur le gibet, et le supplice des Romains infligé à Jésus qui fut crucifié vivant, les mains en croix, et laissé toute la journée sur le gibet!

ou à être étouffé. Rabbi Simon met ces quatre genres dans un ordre différent, savoir : la condamnation à être brûlé ou à être lapidé, ou étouffé, ou à avoir le cou coupé. Ce qu'on a dit plus haut s'applique aux condamnés à être lapidés.

GHEMARA.

Fol. 51. Rab Nah'aman raconte que Rab prit la décision d'adopter l'idée de rabbi Isé, fils de H'anina, concernant une condamnation à mort. Rab Joseph ne comprend pas qu'on prenne une décision qui ne pourra jamais se réaliser, puisque les Juifs n'ont pas le pouvoir de condamner à mort. Mais Abayé répondit qu'il faut toujours connaître la loi et l'étudier; l'étude seule sera récompensée par Dieu comme une bonne action.

MISCHNAH.

Fol. 52. Celui qui est condamné à être brûlé est enfoncé dans la terre molle jusqu'aux genoux, pour qu'il ne puisse pas bouger; puis on lui entoure le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou pour ne pas blesser le cou, puis deux personnes tirent les deux chefs de ce drap, l'une d'un côté et l'autre de l'autre, pour que le condamné soit forcé d'ouvrir la bouche, puis on fond du plomb qu'on lui verse dans la bouche, et le plomb entre alors dans l'intestin et le brûle[1]. Rabbi Joudah n'approuve

[1] Il me semble que c'était aussi la méthode romaine de brûler les condamnés, au moins dans certaines provinces de l'empire romain; car le Talmud raconte que «les disciples de rabbi Ismaël avaient disséqué une femme condamnée par le gouvernement païen à être brûlée, pour étudier l'anatomie humaine, et ils en avaient compté les organes» (Bekoroth, fol. 45). Si la femme avait été brûlée par la méthode ordinaire, on n'aurait pas pu la disséquer, ni compter ses organes.

pas cette méthode, car le condamné pourrait mourir avant d'être brûlé; il veut donc qu'on lui ouvre par force la bouche pour y verser le plomb. Rabbi Éliézer, fils de Zadok, cite un précédent où la fille d'un cohen, mariée, et condamnée à être brûlée pour adultère, fut exécutée par une méthode plus simple; on alluma autour d'elle du bois. On lui répondit que ce tribunal n'était pas bien instruit.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi cherche-t-on à brûler le condamné par les viscères au lieu de le faire simplement par le feu qui brûlerait le corps?

Réponse. — Rab Nah'aman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouhou : L'Écriture ordonne de brûler, mais il faut choisir la méthode de brûler qui cause le moins de souffrance possible, car il est écrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18).

La fille d'un cohen, mariée, fut condamnée pour adultère à être brûlée. Rab H'ama, fils de Tobie, la fit donc entourer d'une flamme de bois allumé pour la brûler. Mais rab Joseph dit que rab H'ama avait commis une double erreur; d'abord, c'est contraire à la Mischnah, qui prescrit une autre méthode de brûler; ensuite il n'avait pas le droit de condamner à mort, car on lit dans une beraïtha : Tant que le temple de Jérusalem était debout, les juges pouvaient condamner à mort; mais depuis que ce temple est détruit nous n'avons plus le droit de condamner[1].

[1] L'erreur de ce docteur était bien excusable; il était libre de continuer la pratique des lois nationales, et il en profita. On se rappelle que le Talmud déclare en plusieurs passages que les lois concernant l'agriculture, comme celles qui se rapportent aux offrandes pour les prêtres, ont cessé d'exister depuis la destruction du temple; cependant on continua longtemps leur pratique après la destruction du temple. Ce sont les

Rab Joseph dit : Le tribunal dont parle la Mischnah qui avait fait brûler par le feu était composé de Saducéens, qui s'attachent à la lettre de l'Écriture et rejettent la tradition.

MISCHNAH.

Celui qui est condamné à avoir le cou coupé est exécuté par l'épée, comme la *malkhuth* (le gouvernement païen) le fait. Rabbi Joudah trouve qu'employer cette méthode, c'est trop mépriser le condamné; il veut donc qu'on mette la tête sur un bloc pour la couper. Mais les autres docteurs trouvent, au contraire, que la méthode de rabbi Joudah serait la mort la plus humiliante qui existe.

GUEMARA.

L'Écriture, en parlant de l'épée, ne dit pas comment et dans quelle partie du corps il faut couper; mais on coupe le cou, parce que, comme rab Nah'aman l'a dit au nom de Rabbah, fils d'Abouhou, il faut choisir la méthode qui est la moins humiliante et qui cause le moins de souffrances, car il est écrit: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même.»

MISCHNAH.

Celui qui est condamné à être étouffé est enfoncé dans la terre molle jusqu'aux genoux pour qu'il ne puisse pas bouger; puis on lui entoure le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou pour ne pas blesser le cou; puis deux personnes tirent les deux chefs de ce drap,

circonstances qui les ont abolies, et l'abolition fut déclarée ensuite légale. Il en fut de même de la légalité des condamnations à mort après la destruction de Jérusalem.

l'une d'un côté et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure par asphyxie.

GHEMARA.

Fol. 53. On lit dans une beraïtha : Si par un obstacle quelconque on ne peut pas exécuter le condamné par le genre de mort prescrit pour son crime, on peut le tuer de toutes les manières.

MISCHNAH.

Voici les coupables punis de mort par la lapidation : celui qui commet un *adultère* avec sa mère, avec la femme de son père, avec la femme de son fils, avec un homme, avec un animal; une femme qui attire un animal pour qu'il abuse d'elle; celui qui blasphème, celui qui rend un culte aux divinités païennes; celui qui livre ses enfants à Moloc, celui qui pratique *ob* ou *ydoni* (Lévitique, xx, 6), celui qui profane le jour du sabbath; celui qui maudit son père ou sa mère (en abusant du nom de Dieu, ajoute Raschi); celui qui commet un adultère avec une jeune fiancée qui est une *naarah;* celui qui par séduction détermine un individu ou toute une ville à rendre le culte aux divinités païennes; le sorcier; un enfant *sorer-ou-moreh* (pervers et rebelle) (Deutéronome, xxi, 18). Ce qu'on vient de dire de l'adultère avec la femme du père s'applique également au cas où la femme n'était que fiancée au père, et même après la mort du père. Le crime de l'adultère avec la femme du fils reste le même, quand même elle n'aurait été que fiancée au fils, et même après la mort du fils.

MISCHNAH.

Fol. 54. Pourquoi l'animal dont un homme ou une femme a abusé est-il lapidé? L'animal est innocent, mais il était la cause d'un crime, ou bien on ne peut pas le laisser vivre, car en le voyant passer dans la rue, on dira : Voilà l'animal qui a déshonoré tel individu et qui était la cause de sa condamnation[1].

MISCHNAH.

Fol. 55. Celui qui blasphème n'est condamné que s'il a prononcé le nom de Dieu.

Fol. 56. Rabbi Josué, fils de Korh'ah, dit : Pendant la déposition des témoins et pendant la discussion qui la suit, on ne prononce pas le nom de Dieu, mais on le remplace par un nom quelconque; exemple : les témoins disent que l'accusé a blasphémé en disant : *que José frappe* (ou maudisse) *José*. Cependant on ne peut pas condamner un homme sans un témoignage clair qui établisse d'une façon certaine qu'il a prononcé réellement le nom de Dieu. Par conséquent, à la fin de la délibération et avant de prononcer la condamnation de l'accusé, on fait sortir tout le monde, pour ne pas faire prononcer un blasphème devant le public, et on demande au premier témoin de dire exactement ce qu'il a entendu, et il le dit pendant que les juges se tiennent debout, et ils font à leurs vêtements la déchirure de deuil

[1] Si un individu adore un animal, l'animal n'est pas tué, car, dit Abayé, la honte n'est pas si grande (fol. 55).

qui ne doit jamais être recousue, en entendant ce blasphème. Le deuxième et le troisième témoin (s'il y en a trois) disent seulement « j'ai entendu exactement comme le premier témoin, » et ils n'ont pas besoin de répéter le blasphème.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Il y a sept préceptes que les fils de Noé [1] doivent observer. Ce sont : pratiquer la justice, s'abstenir du blasphème, du culte des divinités païennes, de l'adultère, du meurtre,

[1] Il s'agit ici évidemment de prosélytes : il y en avait de deux genres : il y avait le *gher tzedek,* prosélyte de la justice, celui qui entre complétement dans la famille de Jacob comme fils adoptif; il est pour ainsi dire naturalisé et devenu membre de la communauté de la nation israélite. Celui-là est considéré comme un Juif descendant de Jacob. Il doit observer tout ce que les Juifs observent; il doit aussi fêter les fêtes nationales et historiques, comme celle de la sortie d'Égypte des ancêtres israélites qui sont aussi ses ancêtres adoptifs. Il y a aussi le *gher thoschab,* qu'on traduit d'ordinaire le prosélyte de la porte, qui adopte seulement le monothéisme de la religion juive, sans abandonner sa nationalité pour entrer dans celle des fils de Jacob. Dans la langue biblique, *gher* et *thoschab* signifient étranger domicilié (Genèse, XXIII, 4); dans la langue talmudique, *gher* signifie prosélyte, mais *thoschab* continue de signifier étranger domicilié, c'est-à-dire *non naturalisé.* Celui-ci n'est pas obligé de fêter la pâque en souvenir de la délivrance des ancêtres des Juifs qui ne sont pas ses ancêtres. Il n'est pas obligé non plus de pratiquer la circoncision, ni d'observer les cérémonies et les usages de la nation juive qui n'est pas sa nation. Il n'a qu'à observer ce que le monothéisme, la justice et l'humanité exigent de tout honnête homme. Ces prosélytes de la porte sont appelés partout dans le Talmud par le nom de *bené noah,* fils de Noé. Il y a cependant une différence entre les obligations de ces deux prosélytes. Celles du prosélyte de la justice datent depuis sa conversion; celles de l'autre prosélyte sont antérieures à la conversion. Tout le monde doit observer les sept préceptes; seulement le païen ne les reconnaît pas, il ne se croit pas obligé de les observer.

d'enlever à quelqu'un ce qui lui appartient, de manger la viande d'un animal vivant. Rabbi H'ananja, fils de Gamla, ajoute la défense de boire du sang d'un animal vivant. Rabbi H'idka ajoute la défense de châtrer (un animal). Rabbi Simon ajoute la défense de la sorcellerie. Rabbi Jossé ajoute tout ce qui est écrit dans les versets : «Il ne se trouvera personne parmi *toi* qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille, ni devin qui se mêle de deviner, ni pronostiqueur du temps, ni aucun qui fasse des prédictions, ni qui fasse des prestiges, ni enchanteur qui use d'enchantements, ni homme qui consulte l'esprit de Python, ni diseur de bonne aventure, ni aucun qui interroge les morts. Car quiconque fait ces choses-là est en abomination à Jehovah, et c'est à cause de ces abominations que Jehovah, ton Dieu, les (ces nations) chasse devant toi» (Deutéronome, XVIII, 10-12). Il faut donc que tout cela soit défendu à toutes les nations, si Dieu les chasse pour cela de leur pays pour les punir. Rabbi Ela'zar ajoute la défense de croiser les races différentes des animaux et des plantes.

On lit dans une autre beraïtha : Les fils de Noé sont obligés, comme les Juifs, d'établir des tribunaux dans chaque pelek (province ou département) et même dans chaque ville. La beraïtha de l'école de Menasseh dit : Les sept préceptes des fils de Noé sont : la défense de rendre le culte aux divinités païennes, de l'adultère, du meurtre, d'enlever à quelqu'un ce qui lui appartient, de manger la viande d'un animal vivant, de châtrer (un animal), de croiser les races différentes des animaux et des plantes.

Fol. 57. On lit dans une beraïtha : Rabbi Jonathan, fils de Saül, dit : Si un individu court après quelqu'un pour le tuer, et si l'autre peut se sauver en blessant seulement son persécuteur, mais qu'au lieu de se contenter de le blesser, le poursuivi aime mieux tuer le persécuteur, il y a lieu à une condamnation à mort.

On lit dans une autre beraïtha : Tous les cas d'adultère pour lesquels un Juif est condamné à mort sont défendus aux fils de Noé; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent qu'il y a beaucoup de cas *d'adultère* pour lesquels il n'y a pas de condamnation à mort, et qui sont défendus aux fils de Noé.

Risch Lakesch dit : Celui qui travaille la terre aura du pain; celui qui ne travaille pas, n'aura pas de pain. Risch Lakesch ajouta, comme conséquence de ce qu'il venait de dire, qu'un Samaritain (païen) qui se repose le samedi ne mérite pas de vivre, car il est écrit « qu'il ne faut pas être oisif. » Rabbina explique mieux les paroles de Risch Lakesch, en disant qu'il est aussi défendu d'être oisif le lundi ou les autres jours.

Fol. 59. Rabbi Meyer avait l'habitude de dire : Tout homme qui s'applique à s'instruire dans la loi est égal au grand prêtre, car il est écrit : « Vous garderez mes statuts et mes ordonnances qui sont de nature à faire vivre l'homme qui les accomplit » (Lévitique, XVIII, 5); la Bible ne dit pas « à faire vivre les Cahanims, les Lévites ou les Juifs, » mais elle dit « à faire vivre l'homme; » elle parle donc de tous les hommes, même de ceux qui ne sont pas Juifs[1].

MISCHNAH.

Fol. 60. Celui qui rend un culte aux divinités païennes est condamné à mort, soit qu'il leur rende le culte que leurs adhérents leur rendent ordinairement, soit qu'il tue un animal en leur honneur, soit qu'il leur offre la *ktoreth* (parfum) ou le *nesech* (libation de vin), ou qu'il se prosterne devant elles, ou qu'il les adopte pour Dieu, en disant : « Tu es mon Dieu. » Mais on n'est pas condamné à mort pour d'autres services ou honneurs qu'on leur rend, quoiqu'il soit défendu de le faire, par exemple de les embrasser, de les laver, de les habiller, etc. Il est défendu de jurer ou de faire un vœu au nom de ces divinités, mais on n'est pas pour cela condamné à mort.

[1] Le texte dit *Samaritain*, qui indique évidemment tout homme qui n'est pas de la religion juive, puisque la Bible dit l'*homme* et non pas le *Samaritain*.

GHEMARA.

Fol. 61. Si un individu rend un culte à une divinité païenne sans l'accepter comme Dieu, s'il le fait seulement parce qu'il a peur de quelqu'un ou parce qu'il veut plaire à quelqu'un, il est condamné d'après Abayé, mais il est acquitté d'après Rabba.

Fol. 63. Rabbi Akiba dit : Les juges qui ont condamné un homme à mort ne doivent pas manger de toute la journée.

MISCHNAH.

Fol. 67. Le séducteur qui dit qu'il y a une divinité dans tel endroit, qui mange, boit, fait tel bien ou tel mal, est condamné à mort. Il y a une différence entre le séducteur et les autres coupables; ceux-ci doivent être avertis par les témoins, lesquels ne se mettent pas en cachette pour assister au crime à l'insu du coupable; le séducteur fait exception, on lui met des témoins en cachette et on n'a pas besoin de l'avertir. Voici comment on se conduit envers le séducteur : S'il s'adresse à deux personnes pour les séduire, ces deux personnes servent de témoins contre lui. Mais s'il s'adresse à une seule personne, comme elle ne peut pas le faire condamner seule, cette personne lui dit : Je connais d'autres individus qui voudront te suivre, il faut que tu leur parles. Si le séducteur est assez fin pour ne pas vouloir s'exposer à parler à plusieurs individus, la personne en question cherche à l'amener dans un endroit où les témoins se tiennent en cachette. Alors la personne dit au séducteur : Répète-moi ce que tu m'as dit déjà à propos de la divinité. Si celui-ci le répète, la personne en question cherche d'abord à l'en

détourner, en lui disant : Comment veux-tu que nous abandonnions notre Dieu qui est au ciel, pour suivre des divinités qui ne sont que bois et pierres? Si le séducteur se repent et change d'avis, on le laisse libre. Mais s'il insiste en disant qu'il faut absolument adopter la divinité, les témoins qui se trouvent en cachette et qui entendent ses paroles, l'amènent au tribunal.

MISCHNAH.

Fol. 68. L'enfant pervers et rebelle qui est puni d'après la Bible (Deutéronome, XXI, 18-21) doit être majeur, et d'autre part il ne doit pas être un homme fait et complétement développé physiquement. Il ne peut donc tomber sous cette loi biblique qu'à partir de l'apparition des deux poils sur une partie quelconque du corps (voy. plus haut, p. 71), qui dénote sa majorité, jusqu'au développement de sa barbe, qui est la marque de l'homme fait et complétement développé. Cette loi ne s'applique pas à une fille.

GHEMARA.

Fol. 71. On lit dans une beraïtha : La loi biblique concernant le fils pervers et rebelle (Deutéron. XXI, 18-21) n'a jamais été appliquée et ne le sera jamais. On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Simon dit : Est-il possible que les parents fassent lapider leur fils, parce qu'il a mangé une certaine quantité de viande et bu une certaine mesure de vin italien? Cette loi n'a donc jamais été appliquée, et elle ne le sera jamais. Si on l'étudie, c'est un simple exercice littéraire, pour lequel on sera récompensé comme pour une bonne action. On lit dans une autre beraïtha : La loi suivant laquelle on doit détruire toute une ville pour crime de paganisme (Deutéron. XIII, 14-17) n'a jamais été

appliquée, et elle ne le sera jamais. On l'étudie comme simple exercice littéraire[1]. Une autre beraïtha dit : Jamais il n'y a eu de maison atteinte de lèpre (Lévitique, xiv, 34), et jamais il n'y en aura. C'est encore un simple exercice littéraire, pour lequel on sera récompensé comme pour une bonne action.

MISCHNAH.

Fol. 72. Le voleur qui s'introduit par effraction mérite d'être tué (Exode, xxii, 1, 2), non pas pour le crime qu'il a commis, mais pour l'empêcher de tuer le propriétaire. Si ce voleur a causé des dommages en brisant quelque chose, il doit le payer s'il se trouve dans des circonstances à ne pas mériter la mort. Mais s'il mérite la mort, il ne doit plus payer le dommage, à cause du principe *non bis in idem.*

GHEMARA.

Rabba dit : Si le voleur a pris des effets, même s'il mérite la mort, il doit rendre ces effets.

On lit dans une beraïtha : Si le propriétaire sait que le voleur ne le tuerait pas, il n'a pas le droit de le tuer. Rab dit : Je tuerais tous ceux qui s'introduiraient chez moi par effraction, mais je n'aurais pas le droit de tuer rab H'anina, fils de Schila, si par impossible il s'introduisait chez moi, car je sais qu'il ne me tuerait pas. Une beraïtha dit que si le voleur s'introduit par effraction, on peut le tuer même le jour de sabbath.

[1] On voit là la différence des mœurs et de la civilisation de l'époque talmudique. On ne comprenait plus à cette époque que les parents fissent lapider un enfant même débauché; on ne comprenait pas qu'une ville entière pût s'adonner au paganisme, et qu'on arrivât à détruire toute une ville. Les lois du fils rebelle et de la ville séduite sont devenues inintelligibles et de véritables anachronismes.

On lit dans une beraïtha : Si un voleur s'introduit par effraction, tout le monde peut le tuer, et on peut le faire de quelque manière que ce soit.

On lit dans une autre beraïtha : On peut tuer le voleur qui s'introduit dans la maison par une porte laissée ouverte comme celui qui y entre par effraction, car si l'Écriture parle d'effraction, c'est pour ne parler que de choses habituelles, puisque d'ordinaire on ne laisse pas les portes ouvertes et que le voleur ne peut entrer dans la maison que par effraction. Une autre beraïtha dit qu'on ne peut tuer le voleur qui entre par une porte ouverte qu'après l'avoir averti qu'on va le tuer, et s'être convaincu qu'il veut tuer le propriétaire, tandis que le voleur entré par effraction peut être tué sans avertissement.

Rab Houna dit : Si un mineur veut tuer quelqu'un, celui-ci peut se sauver en tuant son adversaire, car le persécuté peut tuer sans avertissement préalable son persécuteur, qu'il soit majeur ou mineur.

Question. — Rab H'isda veut réfuter l'opinion de rab Houna, car on lit dans une beraïtha : Si l'accoucheur ne peut pas sauver la mère et l'enfant, il sacrifie l'enfant à la mère; mais si l'enfant a déjà la tête dehors, il est considéré comme complétement né, et on ne peut plus le sacrifier à la mère, car il ne faut jamais sacrifier un individu pour en sauver un autre.

Réponse. — Il y a une grande différence entre ces deux cas. L'enfant qui vient de naître est complétement innocent de la mort de sa mère, tandis que rab Houna parle d'un mineur qui veut tuer celui qu'il persécute.

MISCHNAH.

Fol. 73. Voici les personnes qu'on peut empêcher de commettre un crime, en les tuant : celui qui veut tuer un individu, celui qui veut violer un homme ou une naa'rah fiancée. Pour tous les autres crimes, même pour le culte que le coupable veut rendre aux divinités païennes, on ne peut

pas tuer celui qui veut les commettre, pour l'empêcher de le faire.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si l'on voit quelqu'un se noyer, ou être attaqué par des bêtes ou des brigands, on est obligé de le sauver, car il est écrit : « Tu ne resteras pas tranquille, quand le sang de ton prochain se verse » (Lévitique, XIX. 16).

On lit dans une autre beraïtha : Si une personne veut en assassiner une autre, ou commettre un des adultères que l'Écriture punit de mort ou de *khareth*, on peut tuer le coupable pour l'empêcher de commettre le crime. Si le crime est déjà accompli, on ne peut plus tuer le coupable (sans jugement). Même avant la perpétration de l'adultère on ne peut pas tuer le coupable, si l'on peut empêcher le crime sans le tuer. Rabbi Joudah dit qu'on ne peut pas tuer le coupable, si la femme elle-même ne veut pas qu'on le tue.

Rabba explique ainsi le désaccord entre rabbi Joudah et les autres docteurs : En principe, on n'a pas le droit de tuer un homme pour l'empêcher de commettre un crime. On fait une exception pour les cas graves d'adultère, non pas à cause de la gravité du crime, mais pour sauver l'*honneur* de la femme. C'est l'opinion des autres docteurs. Rabbi Joudah pense qu'on fait cette exception pour sauver la *vie* de la femme, car une femme qu'on veut violer est capable de se laisser tuer plutôt que d'être violée. Or, dans notre beraïtha il s'agit d'un cas où la femme tient à son honneur, mais elle tient aussi à la vie, et c'est parce qu'elle a peur d'être tuée par l'homme qui l'attaque, qu'elle demande à ses défenseurs de le ménager. Dans ce cas, où la *vie* de la femme n'est pas en danger, rabbi Joudah pense qu'il ne faut pas tuer l'homme. Les autres docteurs pensent qu'il faut tuer l'homme pour sauver l'*honneur* de la femme.

Fol. 74. On lit dans une beraïtha : Rabbi Jonathan, fils de Saül, dit : Si un individu veut tuer une personne, et qu'un autre ou le persécuté lui-même puisse l'empêcher en le blessant sans le tuer, et qu'il l'ait tué, il est condamné à mort.

Rabba dit : Si un individu court après quelqu'un pour le tuer, et brise en courant les objets du persécuté ou ceux d'une autre personne, il n'est pas obligé de payer le dommage, car il est condamné à être tué par tous ceux qui le rencontrent. Si celui qui est persécuté brise en se sauvant les objets appartenant au persécuteur, il n'est pas obligé de les payer; mais si ce sont les objets d'un autre individu, il doit les payer, car il se sauve aux dépens d'un autre. Si celui qui court après le persécuteur pour l'empêcher de commettre un meurtre, brise en courant, soit les objets du persécuteur, soit ceux du persécuté, soit ceux d'une autre personne, il n'est pas obligé de payer le dommage, car autrement personne ne voudrait sauver quelqu'un du danger d'être tué.

Notre mischnah dit : Pour les autres crimes on ne peut pas tuer celui qui veut les commettre pour l'empêcher de le faire. On lit dans une beraïtha que rabbi Simon, fils de Joh'ai, fait une exception pour le crime consistant à rendre un culte aux divinités païennes.

Rabbi Joh'anan dit au nom de rabbi Simon, fils de Jehozadak : On a compté les votes dans la séance du synhedrin à Loud, siégeant dans la maison de Nathza, et on a décidé que, si l'on commande à quelqu'un de violer une loi quelconque avec menace de le tuer s'il ne le fait pas, on transgresse la loi pour ne pas se laisser tuer; mais qu'il y aura une exception pour le culte des divinités païennes, l'adultère et le meurtre.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Éliézer dit : Il est écrit : « Tu aimeras Jehovah, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ce que tu possèdes » (Deutéronome, VI, 5). Il en résulte qu'il faut sacrifier sa vie et toute sa fortune pour l'amour de Dieu (c'est-à-dire pour ne pas sacrifier aux idoles).

Si l'on commande à une personne de commettre un meurtre avec menace de la tuer si elle ne le fait pas, elle doit se laisser tuer et ne pas commettre de meurtre; car s'il est permis de transgresser une loi quand on y est forcé avec menace d'être tué, c'est pour se sauver la vie, car l'Écriture veut ménager la vie d'un homme. Mais s'il s'agit de commettre un meurtre, il y aura toujours perte d'un homme; il vaut donc mieux perdre sa propre vie sans commettre de crime, que de perdre

la vie d'un autre en commettant un crime. Le seigneur païen d'une ville dit à un Juif : Va tuer tel individu; sinon, je te tuerai. Le Juif est allé demander à Rabbah ce qu'il devait faire. Rabbah lui répondit : Qui te dit que ton sang est plus rouge que celui de l'autre? C'est-à-dire, comment sais-tu que tu as plus de valeur que l'autre? Il faut donc te laisser tuer et ne pas commettre de meurtre.

Rab Dimé dit au nom de rabbi Joh'anan : La décision du synhedrin de Loud se rapporte au cas où l'idée de forcer un Juif à transgresser la loi est un fait isolé à une époque où le gouvernement n'ordonne rien contre la religion. Mais quand le gouvernement ordonne de forcer les Juifs à transgresser leur loi, quand même il s'agirait d'un de nos commandements les moins importants, il faut se laisser tuer pour ne pas transgresser la loi. Rabbin dit au nom de rabbi Joh'anan : Quand même ce serait un fait isolé à une époque où le gouvernement n'ordonne rien contre la religion, on ne peut céder à la force que quand le persécuteur ne demande pas de transgresser la loi en public; mais s'il veut forcer un Juif de le faire en public, quand même il s'agirait du moins important de nos commandements, il faut se laisser tuer pour ne pas transgresser la loi.

Question. — Quel est ce commandement le moins important?

Réponse. — Rabba, fils de Isaac, dit au nom de Rab, qu'on parle non-seulement d'un commandement, mais aussi d'un usage juif quelconque, comme celui qui se rapporte à la chaussure. Raschi ajoute qu'il s'agit d'un usage qui a quelque chose de national, comme par exemple l'usage des vêtements plus chastes, car la chasteté est un des caractères juifs.

Question. — Que signifie *en public?*

Réponse. — Rabbi Jacob dit au nom de rabbi Joh'anan : *En public* veut dire en présence d'au moins dix Juifs.

Question. — Comment Esther a-t-elle pu céder au roi païen Assuérus en public?

Réponse. — Rabba dit : C'est parce que le roi de Perse n'a voulu que satisfaire sa passion, et il n'y avait pas là intention de lui faire transgresser la loi; elle n'était donc pas obligée de se laisser tuer. C'est ainsi que nous cédons à la force, quand les Persans nous forcent de contribuer, comme nos voisins païens, au chauffage de leurs temples. Il est évidemment défendu à un Juif de contribuer au chauffage d'un temple païen, et si l'on voulait nous forcer de le faire dans le but de nous faire transgresser nos lois, nous devrions plutôt nous laisser tuer que de contribuer à ce chauffage. Mais les Persans ne nous ordonnent pas cette contribution par intolérance, mais seulement pour leur commodité; dans ce cas, nous ne sommes pas obligés de nous laisser tuer.

Rabba est conséquent avec lui-même, car il a dit à une autre occasion : Si un païen dit à un Juif le jour de sabbath : Coupe de l'herbe pour mes bestiaux; sinon, je te tuerai, il peut couper l'herbe; mais s'il lui dit : Coupe de l'herbe pour la jeter dans l'eau; sinon, je te tuerai, il faut se laisser tuer plutôt que de transgresser la loi, car alors le païen n'a d'autre but que la violation de la loi. Raschi ajoute qu'il s'agit d'un cas où le païen exige cette transgression en public ou à une époque de persécution religieuse.

MISCHNAH.

Fol. 75. Voici ceux qui sont condamnés à être brûlés : la fille d'un cohen, mariée ou fiancée, qui commet un adultère; celui qui le commet avec la mère de son épouse, avec sa fille, la fille de sa fille, la fille de son fils, la fille de son épouse, la fille de la fille ou du fils de son épouse; enfin celui qui le commet soit avec sa belle-mère, soit avec la mère de sa belle-mère ou la mère de son beau-père.

GHEMARA.

Fol. 76. On lit dans une beraïtha : Il est écrit : « Tu verras la prospérité dans ta tente, et en visitant ta demeure tu ne trouveras rien

qui manque» (Job, v, 24). Ce verset s'applique à celui qui aime sa femme comme soi-même, qui tient à l'honneur de sa femme plus qu'au sien, qui élève ses enfants dans le bon chemin, qui marie ses enfants jeunes en devançant un peu l'âge de la puberté.

On lit dans une beraïtha : Le verset «alors tu appelleras et Dieu répondra» (Ésaïe, LVIII, 9) s'applique à celui qui aime ses voisins, qui a des prévenances pour ses parents, qui épouse la fille de sa sœur, et qui prête un *sela* (sicle) au pauvre, quand il en a grandement besoin.

MISCHNAH.

Voici ceux qui sont condamnés à avoir le cou coupé : l'assassin et les habitants de la ville coupable de paganisme (Deutéron. XIII, 16). Un individu qui a assassiné quelqu'un avec une pierre ou avec un instrument de fer, ou qui l'a maintenu dans l'eau ou dans le feu de manière à ce qu'il ne pût pas en sortir, est condamné à mort; mais si, en le poussant dans l'eau ou dans le feu, l'autre a pu en sortir, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a excité un chien ou un serpent contre quelqu'un, il n'est pas condamné à mort. Si, en tenant le serpent, il lui a fait mordre quelqu'un, rabbi Joudah dit que l'auteur de ce fait est condamné à mort, mais les autres docteurs disent que non.

GHEMARA.

Un homme a maintenu l'animal d'un autre individu au soleil et l'animal en est mort. Rabbina l'obligea à payer la valeur de l'animal; rab Ah'a, fils de Rab, l'acquitta, par le motif, dit Raschi, qu'il n'était qu'un *gorem* (la cause indirecte du mal), car c'est le soleil qui a tué l'animal [1].

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on a adopté l'idée de Rabbina qui condamne le défendeur à payer le dommage.

Fol. 77. Rabba dit : Si un individu a enchaîné quelqu'un et si celui-ci est mort de faim, dans ce cas, l'individu n'est pas condamné à mort. Rabba dit encore : Si un individu a enchaîné une personne dans un endroit où on peut mourir du soleil ou du froid, et si elle en est morte, l'individu est condamné à mort; si c'était un endroit où l'on s'attendait à l'apparition du soleil ou du froid, qui n'existait pas encore quand il l'enchaîna, il n'est pas condamné à mort.

Rabba dit encore : S'il l'a enchaîné devant un lion, il n'est pas condamné à mort, car le lion l'aurait tué même s'il n'était pas enchaîné; mais s'il l'a enchaîné devant les insectes qui venaient en grande quantité le mordre et qui ont fini par le faire mourir, le coupable est condamné à mort. Rab Asché dit que celui qui a enchaîné quelqu'un devant des insectes n'est pas condamné à mort, car les insectes ne restent pas dans la même place, les uns s'en vont et les autres arrivent, de sorte que la mort n'était pas certaine[1].

Si un individu a renversé sur un autre un grand tonneau et si celui-ci est mort par la chaleur, ou bien s'il a arraché la couverture d'une place où quelqu'un dormait et si celui-ci est mort de froid, il y a désaccord entre Rabba et rabbi Zera, l'un condamne le coupable à mort et l'autre l'acquitte.

On peut prouver que c'est Rabba qui l'acquitte, puisque Rabba dit que, si un individu a enchaîné quelqu'un et si celui-ci est mort de faim, le coupable n'est pas condamné à mort.

Au contraire, on peut prouver que c'est rabbi Zera qui l'acquitte, car rabbi Zera dit : Si quelqu'un a introduit de force un homme dans une pièce fermée hermétiquement et s'il y a allumé une chandelle, et si l'homme est mort par la chaleur, le coupable est condamné à mort. Il en résulte que, s'il n'avait pas allumé la chandelle, il n'aurait pas été condamné à mort[2].

[1] Raschi explique autrement ce passage.

[2] L'illustre physiologue, M. Cl. Bernard, auquel j'ai fait connaître ce passage, trouve le fait bien fondé, car la mort par asphyxie arrive plus vite par suite du feu qui absorbe l'oxygène, et il trouve très-curieux que les anciens Juifs aient si bien observé la nature.

On répond qu'il y a une différence entre ces deux cas. Dans le dernier, s'il n'avait pas allumé sa chandelle, la chaleur n'aurait pas commencé pendant que la victime était introduite dans la pièce; dans le premier cas, la chaleur commence au moment où le coupable renverse le tonneau.

Rabba dit : Si un individu a jeté quelqu'un dans une fosse où il y avait une échelle pour en sortir, et qu'un autre soit venu enlever l'échelle, ou bien s'il a lui-même plus tard enlevé l'échelle, le coupable n'est pas condamné à mort pour avoir jeté la victime dans la fosse, car, au moment où la victime a été jetée, l'échelle était dans la fosse et elle pouvait en sortir.

Rabba dit encore : Si un individu a lancé une flèche contre quelqu'un qui avait une cuirasse pour se garantir, et si un autre lui a enlevé la cuirasse, ou si celui qui a lancé la flèche a couru ensuite lui-même pour enlever la cuirasse, il n'est pas condamné à mort, car, au moment où il lançait la flèche, la victime avait encore le bouclier.

Rabba dit encore : Si un individu a lancé une flèche contre quelqu'un qui avait des remèdes pour se guérir de la plaie de la flèche, et qu'un autre les ait dispersés, ou bien, si celui qui a lancé la flèche les a ensuite dispersés lui-même, il n'est pas condamné à mort, car, au moment où il lançait la flèche, la victime avait encore les remèdes. Rab Asché dit : S'il en est ainsi, il n'est pas nécessaire que la victime ait eu les remèdes chez elle, il suffit qu'elle ait pu les acheter.

Rab Ah'a, fils de Rabba, demanda à rab Asché sa décision pour le cas suivant : Au moment de lancer la flèche il n'y avait pas de remèdes, ces remèdes sont arrivés après que l'individu a reçu le coup, et ils auraient pu le guérir; mais il ne les a pas employés et il est mort. Le coupable est-il condamné, parce qu'au moment de lancer la flèche les remèdes n'existaient pas, ou bien est-il acquitté, parce que la victime aurait pu se guérir? Rab Asché répondit qu'il est acquitté.

Rabba dit encore : Si quelqu'un lance un morceau de bois sur la paroi d'une maison, dans l'intention que ce morceau retombe sur une autre personne pour la tuer, et si l'intention s'est réalisée, il est condamné à mort.

Rab Papa dit : Si un individu en a enchaîné un autre et qu'ensuite

il ait fait passer un torrent d'eau pour le noyer, il est condamné à mort, car le torrent d'eau est son instrument de mort comme la flèche ; mais si le torrent n'est pas arrivé sur la victime par la première force, mais par la deuxième[1], le coupable n'était qu'un *gorem* (la cause indirecte de la mort) et il n'est pas condamné à mort.

Rab Papa dit encore : Si quelqu'un a lancé un morceau de bois en haut, et si ce morceau est tombé à côté et a tué quelqu'un (il y avait intention de tuer), le coupable est condamné à mort.

Fol. 78. On lit dans une beraïtha : Si dix individus battent un homme avec dix bâtons, soit qu'ils le fassent en même temps, soit qu'ils le battent l'un après l'autre, ils ne sont pas condamnés à mort. Rabbi Joudah, fils de Bethera, dit : S'ils l'ont battu l'un après l'autre, le dernier est condamné à mort, car c'est lui qui a accéléré la mort de la victime.

Rabba dit : Rabbi Joudah, fils de Bethera, et ses collègues, sont d'accord que, si un individu tue un homme qui était déjà *trephah* (près de mourir par une plaie incurable et rapidement mortelle), il n'est pas condamné à mort; que si un individu tue un homme qui est à l'agonie, agonie qui n'est pas le résultat des coups reçus par des hommes, il est condamné à mort. Le désaccord existe seulement dans le cas où les premiers brigands ont par leurs coups réduit la victime à l'agonie sans la rendre *trephah*, et où le dernier l'a tuée ; les autres docteurs comparent ce cas à celui du trephah, ils pensent que, si la victime était déjà à l'agonie par suite des coups reçus, c'est comme si elle était devenue *trephah* : elle était donc déjà considérée comme morte avant que le dernier brigand l'eût achevée; par conséquent, ce brigand n'est pas condamné à mort, puisqu'il n'a pas tué un homme vivant. Rabbi Joudah, fils de Bethera, compare l'agonie provenant de coups aux autres agonies; or, un individu qui tue un homme à l'agonie est condamné à mort, car l'agonisant est considéré comme un homme vivant.

On lit une beraïtha devant rab Scheschetb : Si un individu a donné

[1] Raschi dit : Il l'a laissé loin de l'eau, de sorte que l'eau ne l'a pas atteint tout de suite.

à la victime un coup qui n'est pas mortel, et si un autre l'a ensuite tuée, ce dernier est condamné à mort.

Question. — Cela va sans dire que le deuxième individu doit être condamné?

Réponse. — Il y a une faute; il faut lire : Si un individu a donné un coup mortel. Cette beraïtha adopte l'opinion de rabbi Joudah, fils de Bethera.

Rabba dit : Si un individu a tué un homme qui était *trephah*, il n'est pas condamné à mort, car c'est comme s'il avait frappé un homme mort. Si un homme *trephah* en a tué un autre en présence du tribunal, il est condamné à mort; mais s'il l'a fait seulement devant témoins, ces témoins ne peuvent pas le faire condamner, car il y a un principe d'après lequel on ne doit avoir confiance dans la déposition des témoins que si ceux-ci s'exposent au danger d'être condamnés à la mort s'ils sont démentis par un alibi. Or, dans notre cas, les témoins ne pourront jamais être condamnés, car, si on les dément par un alibi et qu'on veuille les condamner, en leur reprochant qu'ils ont voulu faire mourir l'accusé, ils diront que l'accusé était un *trephah* et par conséquent considéré comme un homme mort.

Rabba dit encore : Si des témoins ont déposé contre un homme *trephah* un témoignage pour le faire condamner à mort et s'ils sont démentis par un alibi, ils ne sont pas condamnés à mort, car ils n'ont voulu faire mourir qu'un *trephah*, considéré comme mort déjà. Si les témoins sont *trephah* et s'ils sont démentis par un alibi, ils sont condamnés à mort. Rab Asché dit que, si les témoins sont *trephah* et qu'ils soient démentis par un alibi, ils ne sont pas condamnés, car on ne peut pas accepter le témoignage des deuxièmes témoins contre les premiers, par le principe susmentionné qu'on ne peut avoir confiance dans un témoignage que si les témoins s'exposent à être condamnés s'ils sont démentis. Or, si les deuxièmes témoins étaient eux-mêmes démentis par un alibi par des troisièmes témoins, on ne pourrait condamner à mort les deuxièmes témoins, en leur reprochant d'avoir voulu faire condamner injustement les premiers témoins par un faux

alibi, car ils diront que les premiers témoins étant *trephah*, et par conséquent considérés comme morts, ils n'ont pas voulu faire tuer des hommes vivants, mais des hommes déjà morts.

MISCHNAH.

Un individu a donné des coups à un autre, et l'on a jugé ces coups mortels; puis la victime allant mieux, on jugea alors qu'elle allait guérir; enfin son état s'est aggravé et la victime est morte; dans ce cas le coupable est condamné à mort. Rabbi Neh'emiah dit qu'il est acquitté, car l'amélioration que la victime avait éprouvée prouve qu'elle n'est pas morte des coups.

GHEMARA.

Si un homme a donné à un autre des coups qu'on juge mortels, on met le coupable en prison, où on le retient jusqu'à ce qu'on puisse voir si la victime meurt ou non.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a donné à un autre des coups qu'on jugeait mortels, et que la victime guérisse, le coupable n'est pas condamné à mort. Si, après qu'on a jugé les coups mortels, la victime va mieux, on se met à juger de nouveau le cas pour savoir combien le coupable doit payer comme dédommagement pour le traitement médical, pour l'empêchement de travail, etc. (Exode, xxi, 19). Si après cette amélioration l'état de la victime s'est aggravé et si elle est morte, rabbi Neh'emiah dit que le coupable ne peut être condamné qu'à payer selon le jugement rendu pendant l'amélioration. Les autres docteurs disent qu'il est condamné à mort.

On lit dans une autre beraïtha : Si l'on a jugé d'abord le coup mortel, et si l'état de la victime s'améliore, le coupable n'est pas condamné à mort. Si l'on a jugé le coup non mortel et si la victime est morte, le coupable n'est pas condamné à mort, car on admet alors que la mort n'est pas arrivée par suite du coup, puisqu'on a reconnu que le coup n'était pas mortel. Si l'on a jugé le coup mortel et si, l'état

de la victime s'améliorant, elle est cependant malade, on examine de nouveau son état pour juger ce que le coupable doit payer. Si après ce jugement l'état du malade s'aggrave et s'il meurt, le coupable n'a qu'à payer aux héritiers de la victime. En lui faisant payer le dédommagement, on lui en fait le compte depuis le moment où il a donné les coups. Cette beraïtha adopte l'opinion de rabbi Neh'emiah.

MISCHNAH.

Si un individu a voulu tuer un animal et qu'il ait tué un homme, il n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un homme dans une partie où le coup n'aurait pas été mortel, mais que le coup ait porté au cœur, où il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort.

Fol. 79. S'il a eu l'intention de frapper au cœur, où le coup aurait été mortel, mais si le coup a porté sur un endroit où le coup n'a pas été mortel, quoique la victime soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper une grande personne, que le coup n'aurait pas tuée, mais si le coup a porté sur un enfant pour lequel il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un enfant que le coup aurait tué, mais si le coup a porté sur une grande personne pour laquelle il n'était pas mortel, quoique la grande personne soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. Mais s'il a voulu frapper sur une partie du corps où le coup aurait été mortel, et si le coup a porté au cœur où le coup était également mortel, le coupable est condamné à mort. De même, s'il a voulu frapper une grande personne pour laquelle le coup aurait été mortel, et si le coup a porté sur un enfant qui en

est mort, le coupable est condamné à mort. Rabbi Simon dit : Si quelqu'un a voulu tuer un individu et si c'est un autre qu'il a atteint, il n'est pas condamné à mort.

GHEMARA.

Les docteurs qui disent que l'individu qui a voulu tuer une personne et en a tué une autre est condamné à mort, peuvent s'appuyer sur la Bible, où on lit : «Si des hommes se battent et frappent une femme. . . si l'accident est mortel, tu donneras vie pour vie» (Exode, XXI, 22, 23). Rabbi Simon explique ce passage autrement.

MISCHNAH.

Si un assassin est confondu avec d'autres personnes, on les acquitte tous; rabbi Joudah dit qu'on les met en prison[1]. Si divers condamnés, chacun à un autre genre de mort, sont confondus entre eux, on leur applique le genre de mort le moins douloureux. Si un condamné à être lapidé s'est confondu avec un condamné à être brûlé, rabbi Simon dit qu'ils sont lapidés tous les deux, car c'est le genre de mort le moins douloureux des deux; les autres docteurs disent qu'ils sont brûlés, car c'est, au contraire, la mort par *brûlure* qui est moins grave que celle par la lapidation. Rabbi Simon dit alors aux autres docteurs : Si la mort par brûlure n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour une femme mariée, fille d'un cohen, qui commet un adultère. Mais les autres docteurs lui répondirent : Si la mort par la lapidation n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour celui qui rend un

[1] La Ghemara dit qu'il s'agit d'un animal qui est l'assassin.

culte aux divinités païennes. Si un condamné à avoir le cou coupé s'est confondu avec un condamné à être étranglé, rabbi Simon dit qu'ils auront tous les deux le cou coupé, les autres docteurs disent qu'on les étrangle, car l'étranglement est moins pénible que l'autre genre de mort.

GHEMARA.

Fol. 80. Les paroles de rabbi Joudah et de ses adversaires doivent être corrigées dans le sens de la beraïtha, où l'on lit : Si deux personnes se trouvent ensemble, et si l'une d'elles a tué un individu par une flèche, elles sont acquittées, puisqu'on ne sait pas qui était l'assassin. Rabbi Jossé ajoute que quand même l'un des deux individus aurait été le célèbre Abba Halaphtha lui-même, on ne dit pas que c'était évidemment l'autre qui était l'assassin, mais on considère la chose comme douteuse. Si un bœuf condamné pour avoir tué un homme s'est confondu avec d'autres bœufs, il faut les lapider tous; rabbi Joudah dit qu'on les enferme dans un endroit quelconque pour les faire mourir de faim; car rabbi Joudah, dit Raschi, pense qu'on n'a pas besoin de se donner la peine de les lapider tous.

MISCHNAH.

Fol. 81. Si un individu a commis deux crimes, dont chacun est puni d'un genre de mort différent, on lui applique celui qui est le plus grave des deux. S'il a commis une action qui mérite doublement la mort, exemple : l'adultère avec sa belle-mère qui est mariée, pour laquelle action il y a condamnation à être brûlé comme pour adultère avec la belle-mère, et condamnation à être étranglé comme pour adultère avec une femme mariée, dans ce cas, on applique au coupable le genre de mort le plus grave des deux. Rabbi Jossé dit que si l'action est criminelle par deux

causes, il faut savoir quelle cause est la plus ancienne; exemple : si la femme était la belle-mère du coupable avant d'être mariée, on le punit du genre de mort prescrit pour adultère avec une belle-mère; si elle était mariée avant d'être sa belle-mère, on lui applique le genre de mort prescrit pour adultère avec une femme mariée.

MISCHNAH.

Si un individu a été deux fois condamné à la peine du fouet, on le met dans une prison où on lui donne de l'orge à manger jusqu'à ce que son ventre crève.

GHEMARA.

Question. — Comment se fait-il que parce qu'il a deux fois mérité le fouet on le mette dans une prison si dure?

Réponse. — Il s'agit d'un homme qui a déja commis un crime qui est puni du fouet et aussi de *khareth :* c'est donc un crime grave. S'il commet ce crime pour la troisième fois, on le condamne à cette prison. Rab Jacob dit à rabbi Jérémie, fils de Thachalipha : Il s'agit d'un homme qui a commis deux fois le même crime puni du fouet et du *khareth;* s'il le commet une troisième fois, on le condamne à cette prison. Mais s'il a commis des crimes différents, quoique tous soient punis du fouet et du *khareth*, on ne le condamne pas à cette prison.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a commis un crime pour lequel la loi prescrit la peine du fouet, si c'est la première ou la deuxième fois, on lui applique la peine du fouet; s'il le commet pour la troisième fois, on le condamne à la prison susmentionnée. Abba Saül dit : Même la troisième fois, on se contente de la peine du fouet; ce n'est que la quatrième fois qu'on arrive à la prison.

MISCHNAH.

Si un individu a assassiné un homme sans qu'il y ait eu des témoins, on le met dans une prison, où on lui donne du pain de misère et de l'eau de misère.

GHEMARA.

Rab dit que la Mischnah parle d'un cas où il y a deux témoins qui ont bien constaté l'assassinat, mais dans des circonstances telles qu'on ne peut pas prononcer la condamnation à la mort prescrite par la loi. Samuël dit que la Mischnah parle d'un cas où l'assassinat est bien constaté par deux témoins, mais où l'on ne peut pas condamner le coupable à la mort prescrite par la loi, parce que les deux témoins ne l'ont pas averti. Rab H'isda dit au nom d'Abimé qu'il s'agit d'un cas où les témoins se contredisent dans les questions accessoires appelées *bedikoth* (voy. plus haut, p. 95).

MISCHNAH.

Si quelqu'un vole les objets sacrés, ou s'il maudit au nom de la magie, les hommes zélés qui le saisissent en flagrant délit peuvent le tuer pour empêcher le crime; Raschi ajoute qu'on ne peut pas le tuer après la perpétration du crime sans une condamnation par le tribunal.

GHEMARA.

Rab Joseph lit dans une beraïtha que la malédiction dont parle la Mischnah doit s'adresser à Dieu, de sorte qu'il y a blasphème.

MISCHNAH.

Fol. 84. Voici ceux qui sont condamnés à être étranglés : celui qui frappe son père ou sa mère, celui qui vole un homme, l'ancien qui agit contrairement à la décision du grand synhedrin de Jérusalem (Deutéronome, xvii, 12), un faux prophète, celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, celui qui commet un adultère avec une femme mariée, les faux témoins qui ont déposé que la fille d'un cohen a commis un adultère et qui ont été démentis par un alibi, celui qui commet un adultère avec la fille d'un cohen qui est mariée.

GHEMARA.

Fol. 85. Rabbah, fils de rab Houna, dit, ainsi qu'une beraïtha de l'école de rabbi Ismaël, que le fils ne doit être employé à exécuter ni la punition du fouet, ni aucune autre punition à laquelle son père est condamné, excepté quand le père est condamné pour avoir voulu pousser un Juif à l'adoration des divinités païennes.

MISCHNAH.

Celui qui frappe son père ou sa mère n'est condamné à mort que s'il a fait une *h'abourah*[1]. Voici sous quel rapport la malédiction est plus grave que le coup : celui qui maudit son père ou sa mère, en prononçant la malédiction qui est

[1] Je crois que les talmudistes interprétaient le mot *h'abourah*, plaie avec écoulement de sang ou gonflement (voy. Traité Baba Kama, fol. 84 et 86).

punie de mort, est condamné quand même il le fait après la mort de ses parents; tandis que celui qui frappe son père ou sa mère après la mort n'est pas condamné à mort, puisqu'après la mort il n'y a pas de *h'abourah*.

MISCHNAH.

Celui qui vole un homme n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il l'a vendu ensuite. Rabbi Joudah dit qu'il n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il s'est fait servir par lui avant de le vendre. Si quelqu'un a volé son fils et s'il l'a vendu, il est condamné à mort d'après rabbi Ismaël, le fils de rabbi Joh'anan, fils de Berokah, mais les autres docteurs disent qu'il n'est pas condamné à mort.

GHEMARA.

Fol. 86. Rabbi Joh'anan dit : Une mischnah anonyme a pour auteur rabbi Meyer; une *thosephtha* (beraïtha) anonyme a pour auteur rabbi Neh'emiah; rabbi Joudah est l'auteur des beraïthoth anonymes du livre intitulé *Siphra*, qui est le commentaire du Lévitique; rabbi Simon est l'auteur des beraïthoth anonymes du livre intitulé *Siphré*, qui est le commentaire des Nombres et du Deutéronome[1]; tous ces auteurs écrivaient selon les opinions de rabbi Akiba.

Deux témoins ont déposé qu'un individu a volé un homme, deux autres témoins ont déposé qu'il l'a vendu; par conséquent, l'individu est condamné à mort. Si les deux derniers témoins sont démentis par un alibi, ils sont condamnés à mort pour avoir voulu faire condamner

[1] *Siphra* (livre au singulier), ainsi appelé parce qu'il est le commentaire d'un seul livre, le Lévitique; *Siphré* (livres au pluriel) ainsi appelé parce qu'il est le commentaire de deux livres, les Nombres et le Deutéronome.

l'individu. Si ce sont les premiers témoins qui sont démentis par un alibi, ils ne sont pas condamnés à mort, d'après Ézéchias, car leur témoignage seul n'a pas pu faire condamner l'individu à mort, et ils peuvent dire qu'ils ont voulu le faire condamner seulement à la peine du fouet, car c'est la punition de celui qui vole un homme sans le vendre. Mais rabbi Joh'anan dit que les premiers témoins sont alors condamnés à mort, car, d'après rabbi Joh'anan, il n'y a pas là peine du fouet, car l'individu qui a volé et vendu un homme est condamné à mort; par conséquent, les premiers témoins ne pouvaient avoir d'autre but que de le faire condamner à mort.

MISCHNAH.

L'ancien qui agit contrairement à la décision du grand synhedrin de Jérusalem est condamné à mort. Ceci résulte du passage du Deutéronome (XVII, 8-12). Il y avait dans le temple trois synhedrins, dont le premier siégeait dans la partie appelée *har-ha-baïth*, le deuxième siégeait plus haut, à la porte de l'*azarah*, et le troisième occupait la place la plus élevée, en siégeant dans la pièce appelée *lischkath ha-gazith*. Si dans la province un ancien n'était pas d'accord avec les autres juges ses collègues, il venait avec eux à Jérusalem d'abord au premier synhedrin qui siégeait dans le *har-ha-baïth*, pour dire : Voici mon opinion, voici celle de mes collègues, qu'en dites-vous? Si ce synhedrin avait sur ce point une tradition, il la leur communiquait; sinon, ils allaient au deuxième synhedrin, pour dire : Voici mon opinion, voici celle de mes collègues, qu'en dites-vous? Si le deuxième synhedrin avait une tradition, il la disait; sinon, ils allaient tous au grand synhedrin, dont la juridiction s'étendait sur tout Israël. Cet ancien, en retournant, était obligé de se conformer à la décision du synhedrin de Jéru-

salem. Cependant, s'il continue à enseigner comme auparavant, sans égard à l'opinion du synhedrin de Jérusalem, il n'est pas condamné; mais s'il fait exécuter ses jugements qui sont contraires à la décision du synhedrin de Jérusalem, il est condamné à mort. Un disciple qui a rendu un jugement pareil pour le faire exécuter n'est pas condamné à mort; de sorte que la circonstance aggravante qu'il ose rendre ce jugement sans avoir l'autorisation devient pour lui un avantage pour l'exonérer de la peine de mort.

GHEMARA.

Fol. 87. On lit dans une beraïtha : L'ancien qui agit contrairement à la décision du synhedrin de Jérusalem n'est condamné que s'il s'agit d'une question qui peut exposer à commettre un crime puni de *khareth* : c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit qu'il est condamné pour toute question qui a sa base dans le Pentateuque et son commentaire dans les paroles des docteurs. Rabbi Simon dit qu'il est condamné même pour le moindre précepte des docteurs, s'il agit contrairement à la décision du synhedrin de Jérusalem.

Fol. 88. Rab Kahané dit que l'ancien qui agit contre la décision du synhedrin de Jérusalem n'est condamné que si le synhedrin s'appuie sur la tradition, et que lui se fonde sur son raisonnement; mais si le synhedrin et lui n'ont que le raisonnement à l'appui, ou bien si tous les deux se fondent sur la tradition, il n'est pas condamné. C'est pourquoi, comme A'kabya, fils de Mahalalel, qui professait des doctrines contraires à celles du synhedrin, dit avoir une tradition contraire à celle du synhedrin, il ne fut pas condamné. Rabbi El'azar dit : Quand même le synhedrin ne s'appuie que sur le raisonnement et que l'ancien dit avoir une tradition pour lui, il est condamné, car il faut empêcher les disputes de s'éterniser et de se multiplier; si A'kabya, fils de Mahalalel, ne fut pas condamné, c'est que, tout en en-

seignant des doctrines contraires, il n'a jamais engagé personne à agir contre la décision du synhedrin.

Rabbi Joschiah dit que Zéra, un des habitants de Jérusalem, lui avait communiqué une décision en vertu de laquelle, si les membres du synhedrin pardonnent à cet ancien qui agit contre leur opinion, il n'est pas condamné; mais quand il est venu chez ses collègues du Zud, ils n'acceptèrent pas cette décision, car, disaient-ils, il ne faut pas laisser les disputes se multiplier.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé dit que jadis il n'y avait pas beaucoup de disputes en Israël. Il y avait le grand synhedrin de soixante et onze membres, siégeant au temple, dans la pièce appelée *lischkath ha-gazith;* un synhedrin de vingt-trois membres siégeait dans la partie du temple appelée *azarah*, et un troisième synhedrin, également de vingt-trois membres, siégeait dans la partie du temple appelée *har-ha-baïth*. Il y avait en outre, dans chacune des villes juives, un synhedrin de vingt-trois membres. Quand quelqu'un avait besoin de demander quelque chose, il s'adressait au synhedrin de sa ville. Si ce synhedrin avait une tradition, il la disait; sinon, on allait devant le synhedrin de la ville voisine; si celui-ci avait une tradition, il la disait; sinon, on allait au temple de Jérusalem, où l'on s'adressait d'abord au synhedrin de la partie appelée *har-ha-baïth*, puis on allait au besoin devant le deuxième synhedrin siégeant dans l'*azarah*, enfin, si celui-ci n'avait pas non plus de tradition, on s'adressait en dernier lieu au grand synhedrin de soixante et onze membres, qui siégeait du matin au soir, tous les jours, dans la partie appelée *lischkath ha-gazith*, et les jours de sabbath et des fêtes dans la partie du temple appelée *h'el*. On adressait donc la question à ce synhedrin en dernier lieu; s'il avait une tradition, il la disait; sinon, on délibérait et on comptait les votes, afin de décider selon l'opinion de la majorité. Depuis l'époque des disciples de Schamaï et de Hillel, qui n'étaient pas assez assidus auprès de leurs maîtres, les disputes se sont multipliées en Israël.

On écrivait de Jérusalem dans toutes les villes juives, que celui qui est savant, modeste et populaire, soit nommé juge (et membre du synhedrin) de sa ville. De là le juge nommé par les suffrages des habitants de cette ville pouvait arriver au premier synhedrin du temple

qui siégeait dans la partie appelée *har-ha-baïth*, s'il y avait une vacance. De là il pouvait avancer encore et arriver au deuxième synhedrin de l'*azarah* dans le cas de vacance. De là enfin, il pouvait occuper la place la plus élevée, s'il y avait vacance dans le grand synhedrin de soixante et onze membres, qui siégeait dans la partie du temple appelée *lischkath ha-gazith*[1].

[1] C'est un passage important. Il indique le mode de nomination des synhedrins et des tribunaux. Les membres du synhedrin ou du tribunal de chaque ville de la province étaient nommés par le suffrage universel des habitants de la ville; cependant, le synhedrin de Jérusalem confirmait l'autorité du tribunal (voy. Mischnah, fol. 2). Le premier synhedrin de Jérusalem, ayant une juridiction étendue sur toute la nation, se recrutait de divers synhedrins de la province; le deuxième synhedrin de Jérusalem se recrutait dans le premier, et le troisième se recrutait dans le deuxième synhedrin. Mais ce passage n'indique pas comment on faisait dans le cas de concurrence de plusieurs juges à la même place vacante.

Il y avait une certaine hiérarchie, au moins morale, entre les diverses villes, de sorte que le synhedrin d'une ville avait plus d'autorité que celui d'une autre, puisqu'il est dit plus haut dans la même beraïtha que, si le synhedrin d'une ville a des doutes dans une question, on va devant celui de la ville voisine; ce qui veut dire probablement que le synhedrin de la première ville s'adresse à un des synhedrins supérieurs qui est le plus près de lui. On trouve aussi plus haut (p. 77) un passage où il est question d'un cas où, des deux individus qui ont un procès entre eux, l'un veut s'adresser aux juges de leur ville, et l'autre veut aller devant un tribunal permanent (*waad*) d'une autre ville, évidemment parce que celui de l'autre ville a plus d'autorité morale que celui de leur ville natale. On dit encore plus haut (p. 85): «Si un tribunal s'est trompé, le jugement peut être annulé par un autre tribunal, qui est supérieur au premier par le savoir et le nombre de ses membres.»

Ces tribunaux permanents étaient des académies dirigées par un chef illustre, comme celle de Loud dirigée par rabbi Éliézer; celle de Brourh'ail, par rabban Joh'anan, fils de Zakhaï; celle de Pkïyn, par rabbi Josué; celle de Jabneh, par rabban Gamaliel; celle de Bene Berak, par rabbi Akiba; celle de Rome, par rabbi Mathia; celle de Sikhni, par rabbi Hananya, fils de Theradiyon; celle de Tziporé, par rabbi Jossé; celle de Netzibin, par rabbi Joudah, fils de

On lit dans une beraïtha : L'ancien qui enseigne contrairement à la décision du synhedrin de Jérusalem n'est condamné à mort que s'il se conforme dans la pratique à son enseignement, ou s'il enseigne aux autres de se conformer à son opinion.

MISCHNAH.

Si l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, par exemple s'il dit qu'il ne faut pas mettre de *thephilin* (phylactères), il n'est pas condamné à mort, car tout le monde connaît cette loi de la Bible (Deutér. VI, 8), et l'ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, il est condamné. Sous ce rapport, les paroles des docteurs sont plus graves que celles de la loi écrite.

MISCHNAH.

Fol. 89. L'ancien qui agit contrairement à la décision du synhedrin de Jérusalem, et qui est condamné à mort, n'est pas exécuté dans sa ville[1], ni même dans Jabneh (quand le synhedrin de Jérusalem s'est exilé à Jabneh), mais on l'amène à Jérusalem (quand le synhedrin est encore là), et on le garde jusqu'à la fête prochaine, pour l'exécuter quand on s'y assemble de tous les pays en pèlerinage, pour que tout le peuple l'apprenne. C'est l'opinion de rabbi A'kiba. Rabbi

Betherah; celle de Beth Schea'rim, par Rabbi, etc. (voy. fol. 32 v°). Toutes ces académies rendaient la justice et des décisions religieuses au besoin.

[1] Il résulte de cette mischnah, que pour les autres crimes les synhedrins de toutes les villes pouvaient condamner à mort et exécuter tout de suite. (Voy. plus haut, p. 104.)

Joudah dit qu'il ne faut pas tourmenter le condamné, en lui faisant souffrir la longue attente de la mort, mais on l'exécute tout de suite, et l'on écrit dans tous les pays : Tel individu a été condamné à mort par le synhedrin.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : La Bible dit en quatre endroits «et tout Israël entendra,» savoir : à propos de celui qui veut exciter au culte des divinités païennes (Deutéronome, XIII, 12), à propos du fils pervers et rebelle (Deutéronome, XXI, 21), de l'ancien qui agit contre la décision du synhedrin de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 13), et des témoins démentis par un alibi (Deutéronome, XIX, 20). Il faut donc faire connaître la condamnation de ces coupables par des proclamations.

MISCHNAH.

Le faux prophète est condamné, s'il prophétise ce qu'il n'a pas entendu ou ce qui ne lui a pas été dit; mais celui qui ne fait pas connaître sa prophétie, ou le prophète qui agit contrairement à sa prophétie, ou un autre individu qui n'écoute pas le prophète, n'est pas condamné par des hommes, car l'Écriture dit au nom de Dieu «je lui en demanderai compte moi-même» (Deutéronome, XVIII, 19). Celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, quoiqu'il parle conformément à la loi, est condamné. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée, même avant la cohabitation avec son mari, est condamné à être étranglé. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée qui est la fille d'un cohen est aussi condamné à être étranglé, quoique cette femme soit condamnée à être brûlée. Enfin les

témoins qui ont voulu faire condamner cette fille d'un cohen et un autre individu, en faisant contre eux une fausse déposition, et qui sont démentis par un alibi, sont condamnés à subir le genre de mort auquel ils ont voulu faire condamner l'individu, c'est-à-dire à être étranglés, et ils ne sont pas condamnés à être brûlés, quoique leur témoignage eût pu faire condamner la fille du cohen à ce genre de mort.

GHEMARA.

La Mischnah dit «s'il prophétise ce qui ne lui a pas été dit,» cela veut dire s'il prophétise ce qui n'a pas été dit à lui, mais à un autre prophète, et s'il prétend que c'est à lui que cela a été dit.

TRAITÉ MAKHOTH.

MISCHNAH.

Fol. 2. Dans les cas suivants, les témoins convaincus de mensonge par un alibi ne subissent pas, pour leur faux témoignage, la peine qu'ils ont voulu faire infliger à une autre personne[1]. Un cohen ne doit pas épouser une femme divorcée ni une femme qui a fait la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, xxv, 9); s'il l'épouse, les enfants qui naissent de cette union ne sont pas aptes à remplir les fonctions sacerdotales. Si donc les faux témoins ont déposé contre un cohen qu'il était né d'une telle union, pour le rendre impropre aux fonctions sacerdotales, on ne leur inflige pas la même peine, c'est-à-dire qu'on ne les rend pas impropres aux fonctions sacerdotales s'ils sont cohanim, mais on leur inflige la peine du fouet pour leur faux témoignage.

S'ils ont fait une déposition contre quelqu'un pour le faire condamner à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, xxxv, 25), et s'ils sont démentis par un alibi, ils ne sont pas condamnés à cet internement, mais à la peine du fouet.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : « Il y a quatre cas où les témoins dé-

[1] J'ai traduit la Mischnah selon l'interprétation de la Ghemara.

mentis par un alibi ne sont pas condamnés à la même peine à laquelle ils voulaient faire condamner une autre personne. » Ce sont : Les deux cas mentionnés dans notre mischnah, qui dit qu'on ne doit pas condamner les faux témoins à devenir impropres aux fonctions sacerdotales, ni à l'internement dans les villes de refuge. S'ils ont faussement témoigné qu'un bœuf avait tué un homme, pour faire condamner son propriétaire au prix du rachat (Exode, XXI, 30), ils ne sont pas condamnés à payer ce prix. S'ils ont faussement témoigné qu'un individu avait volé, pour le faire condamner à être vendu faute de pouvoir rendre la chose volée (Exode, XXII, 3), ils ne sont pas condamnés à être vendus. On ajoute au nom de rabbi Akiba un cinquième cas, qui est le suivant : Des témoins avaient déposé un faux témoignage, pour faire condamner un individu à payer une certaine somme; plus tard ces témoins furent démentis par un alibi devant le tribunal. L'individu condamné aurait donc pu les assigner, pour leur infliger la punition de lui payer la somme à laquelle ils avaient voulu le faire condamner. Mais il ne l'a pas fait, et les témoins se trouvent maintenant dans une autre ville, où personne ne sait s'ils ont été démentis ou non. Le condamné les assigne maintenant, et ils avouent qu'ils avaient été démentis. Dans ce cas, dit rabbi Akiba, on ne peut pas les condamner au payement sur leur propre aveu.

Les faux témoins qui ont voulu rendre un cohen impropre aux fonctions sacerdotales ne sont pas condamnés à subir la même peine, parce qu'il est impossible de leur faire subir complétement la peine qu'ils avaient voulu faire infliger au cohen, puisque leur faux témoignage aurait eu pour effet de rendre le cohen impropre, lui et ses enfants, au sacerdoce, et on ne peut pas décréter que les témoins et leurs enfants deviennent impropres aux fonctions sacerdotales, les enfants étant innocents. On ne peut pas condamner les faux témoins à l'internement dans les villes de refuge, car la Bible dit expressément que ces villes serviront de refuge seulement à ceux qui ont tué un homme par imprudence. Les faux témoins ne sont pas condamnés à payer le prix du rachat, car c'est une expiation pour celui qui a laissé son bœuf tuer un homme; or, les témoins n'ont pas ce reproche à se faire, et ils n'ont pas besoin de subir une expiation ni de se racheter.

Ils ne sont pas condamnés à être vendus, car la Bible n'inflige cette peine qu'aux voleurs, quand ils ne sont pas à même de rendre la chose volée. D'après rabbi Akiba, les faux témoins ne sont pas condamnés sur leur propre aveu; car, d'après rabbi Akiba, la condamnation des faux témoins à subir la peine qu'ils voulaient faire infliger à une autre personne est une *knas* (amende), et personne ne peut être condamné à une amende sur son propre aveu.

Fol. 3. Rab Joudah dit au nom de Rab : « Un faux témoin paye sa part. »

Question. — Quel est le sens de ces paroles de Rab? Veut-il dire que si deux témoins ont été démentis par un alibi, chacun d'eux paye la moitié de la somme à laquelle il voulait faire condamner un individu? La Mischnah l'a déjà dit avant Rab; car la Mischnah dit : Trois témoins ont fait une déposition contre quelqu'un et ils ont été démentis par un alibi; s'il s'agit d'une somme d'argent qu'ils ont voulu faire perdre à quelqu'un, ils payeront chacun un tiers de la somme; mais s'il s'agit de la peine du fouet à laquelle ils avaient voulu faire condamner quelqu'un, on ne partage pas entre eux les trente-neuf coups réglementaires, mais chacun de ces témoins reçoit le nombre de coups qu'aurait reçu celui contre qui ils avaient témoigné.

Réponse. — Rab veut dire que, si un seul des deux témoins a été démenti par un alibi, il paye la moitié de la somme qu'aurait payée celui que ces témoins voulaient faire condamner.

Question. — Est-ce que dans ce cas le faux témoin est obligé de payer quelque chose? Une beraïtha dit expressément que, si un seul des deux témoins a été démenti par un alibi, il ne paye rien.

Réponse. — Rabba répondit que Rab ne parle pas d'un alibi, mais d'un cas où un des deux témoins se rétracte, en disant qu'il a fait une fausse déposition.

Question. — Est-ce qu'un témoin peut se rétracter? Nous avons un

principe d'après lequel, quand un homme a déposé comme témoin, il ne peut plus se rétracter.

Réponse. — Rab parle d'un cas où l'un des deux témoins vient faire l'aveu qu'ils ont été démentis tous les deux par un alibi devant tel tribunal; dans ce cas, le témoin qui fait l'aveu doit payer sa part.

Question. — S'il en est ainsi, Rab ne serait pas de l'avis de rabbi Akiba, qui dit, dans la beraïtha susmentionnée, qu'on ne peut pas condamner les témoins au payement sur leur propre aveu.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où l'un des deux témoins ne fait pas seulement l'aveu qu'ils avaient été démentis tous les deux devant tel tribunal, mais où il ajoute encore que ce tribunal les avait déjà condamnés tous les deux à payer chacun sa part. Dans ce cas, Rab veut nous apprendre que le témoin qui fait cet aveu doit payer la part à laquelle il était déjà condamné, quoique son aveu ne suffise pas pour faire payer à l'autre témoin l'autre moitié.

MISCHNAH.

Des témoins ont déposé qu'un homme a donné à sa femme la lettre de divorce et qu'il doit, par conséquent, lui payer la kethoubah; le mari dit qu'il n'a jamais donné cette lettre et qu'il n'est pas obligé de payer la kethoubah. Ces témoins sont ensuite démentis par un alibi; ils devraient donc être condamnés à payer au mari la valeur de la kethoubah, au payement de laquelle ils avaient voulu le faire condamner. Mais on prend en considération que, même sans leur témoignage, le mari aurait pu être obligé de payer la kethoubah, s'il voulait plus tard donner à sa femme la lettre de divorce, ou bien les héritiers du mari devraient payer la kethoubah s'il venait à mourir. Par con-

séquent, on ne condamne pas les faux témoins à payer la valeur entière de la kethoubah; mais on apprécie ce que cette kethoubah vaut pour un acheteur qui voudrait risquer son argent pour acheter la kethoubah, dont la valeur est douteuse, car si la femme devient veuve ou si elle divorce, elle a des droits à la kethoubah, et si elle meurt, son mari hérite d'elle.

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah peut s'interpréter de deux manières; car la kethoubah est un acte qui renferme l'obligation de payer à la femme 200 ou 100 zouzes, si elle devient veuve ou si elle divorce; si le mari a désigné un terrain à la femme comme garantie de la kethoubah, il en a l'usufruit tant qu'il n'a pas divorcé avec elle; il en est de même des terrains qui sont la propriété de la femme et qu'on appelle *biens melog* (voy. ma traduction du Traité Kethouboth, p. 25); si la femme meurt, le mari lui succède pour tout ce qu'elle possédait. Il en résulte que le mari a des droits douteux, puisqu'ils peuvent se réaliser s'il hérite de la femme, et qu'ils peuvent, au contraire, ne jamais se réaliser s'il meurt avant la femme ou s'il divorce avec elle. La femme a de son côté des droits douteux, qui ne peuvent se réaliser que si elle devient veuve ou s'il y a divorce. Le mari et la femme peuvent vendre leurs droits douteux. Les faux témoins, ayant déposé que le divorce a déjà eu lieu, avaient voulu causer au mari les pertes suivantes :

1° Ils ont voulu lui faire payer tout de suite la kethoubah, ou donner à la femme le terrain qu'il lui avait désigné comme garantie de cette kethoubah.

2° Si la femme avait des *biens melog* dont le mari avait l'usufruit, leur témoignage aurait obligé le mari de rendre ces biens et d'en perdre ainsi l'usufruit et la chance de les obtenir par succession.

On peut donc interpréter la Mischnah de deux manières : ou bien on estime ce que valent les droits douteux du mari pour un acheteur, et les témoins sont obligés de payer au mari ce qu'un homme aurait

voulu lui payer pour lui acheter ses droits douteux, qui peuvent se réaliser dans le cas où le mari succède à sa femme pour sa kethoubah et ses *biens melog;* ou bien on estime ce qu'un acheteur aurait voulu donner à la femme pour acheter ses droits douteux; alors les témoins payeront la différence qu'il y a entre ces droits douteux et ces mêmes droits devenus réels, en supposant que les droits de la femme montent à une valeur de 200 zouzes; mais ces droits étant douteux, un acheteur ne lui aurait donné que 40 zouzes; les témoins payeront la différence, c'est-à-dire 160 zouzes, car le mari aurait pu acheter lui-même à sa femme ses droits douteux pour 40 zouzes, et par suite du faux témoignage tendant à constater que la femme était déjà divorcée, le mari aurait été obligé de donner à la femme ses droits entiers qui sont de 200 zouzes, au lieu de les lui acheter pour 40; par conséquent, il aurait perdu 160 zouzes, ce que les faux témoins sont obligés de lui payer. Comment faut-il donc interpréter la Mischnah?

Réponse. — Rab Hisda adopte la première interprétation, suivant laquelle on estime ce que valaient les droits douteux du mari pour un acheteur. Rab Nathan, fils d'Oschia, adopte la deuxième interprétation, selon laquelle on estime ce que valaient les droits douteux de la femme, et les témoins payeront au mari la différence entre ces droits douteux et ces mêmes droits devenus réels.

Rab Papa adopte l'interprétation de rab Nathan, fils d'Oschia, d'après laquelle on estime la valeur des droits douteux de la femme, et les témoins payeront la différence entre ces droits douteux et ces mêmes droits réels. Mais il ajoute que les *biens melog*, si la femme en possède, n'entrent pas en compte, car les témoins peuvent dire qu'ils ne savaient pas si la femme en avait, et qu'ils n'avaient voulu causer au mari que la perte de la kethoubah [1].

[1] Les thossephoth demandent pourquoi on parle ici seulement de la perte que le faux témoignage aurait pu causer au mari, et non pas de celle qu'il aurait pu causer à la femme. Déposant faussement que la femme était divorcée, les témoins auraient pu lui faire perdre le droit à être nourrie et habillée aux frais du mari. Les thossephoth donnent deux réponses; je préfère cependant en adopter une troisième.

MISCHNAH.

Des témoins ont déposé que tel individu doit à un autre 1,000 zouzes et qu'il doit les payer en trente jours. Le débiteur dit qu'il ne devait les payer qu'en dix ans. Ces témoins sont démentis par un alibi. On estime dans ce cas ce qu'un homme aurait voulu donner pour pouvoir garder les 1,000 zouzes depuis la fin du mois jusqu'à dix ans (en d'autres termes, les témoins payeront l'intérêt de dix ans moins trente jours).

GHEMARA.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Il est écrit : « De sept en sept ans, tu célébreras l'année de schmitah (relâche); que tout créancier relâche ce qu'il aura prêté à son prochain, et qu'il ne l'exige pas... quand on aura proclamé l'année de schmitah » (Deutéronome, xv, 1 et 2). Cela ne s'applique pas seulement aux dettes dont on pourrait réclamer le payement dans l'année de schmitah. Même dans le cas où un individu a prêté à un autre de l'argent pour dix ans, l'année de schmitah entraîne l'extinction de la dette.

Voici ma réponse : Les témoins sont obligés de répondre à celui qui réclame, le mari ou la femme. La Mischnah suppose le cas où c'est le mari qui réclame, et elle nous apprend quelle somme les témoins doivent lui payer, question difficile à décider, puisqu'il y a divergence d'opinion entre rab Hisda et rab Nathan, fils d'Oschia. Mais la Mischnah ne parle pas du cas où c'est la femme qui réclame. Nous ne pouvons pas lui demander pourquoi elle ne parle pas de tous les cas possibles; peut-être aussi qu'elle n'en parle pas parce qu'elle suppose ce cas très-simple. En effet, si c'est la femme qui réclame, il n'y a aucun doute et il ne peut y avoir aucune divergence d'opinion. Les témoins ayant voulu faire perdre à la femme le droit non douteux à la nourriture, si elle réclame, on peut facilement savoir ce que vaut cette nourriture et ce que les témoins auraient à lui payer.

Question. — Rab Cahané adresse la question suivante à rab Joudah : Notre mischnah parle d'une dette dont l'échéance arrive après dix ans, et elle veut que les faux témoins payent l'intérêt de dix ans moins trente jours. Si l'on adoptait l'idée qu'une dette pareille est éteinte dans l'année de schmitah, les témoins devraient payer au débiteur le capital entier; car sa dette avec un terme de dix ans devait être éteinte dans l'année de schmitah, qui arrive nécessairement avant ce terme, et le faux témoignage tendant à rapprocher le terme aurait obligé le débiteur de payer la dette.

Réponse. — Rabba dit : La Mischnah parle d'un cas où le prêteur a reçu un gage, ou bien *où il a remis ses actes au tribunal;* dans ces deux cas, l'année de la schmitah ne peut pas éteindre la dette. Car on lit dans une mischnah : Celui qui prête sur gage ou celui qui remet ses actes au tribunal ne perd pas sa dette dans l'année de schmitah (voy. dans ma traduction du Traité Kethouboth, p. 79, la note sur le *prosboul*).

D'après d'autres, rab Joudah dit, au contraire, au nom de Samuel, que l'année de schmitah n'éteint pas la dette dont l'échéance est fixée à dix ans. Car la Bible voulait seulement que le créancier n'exigeât pas le payement d'une dette dans l'année même de la schmitah (qui est une année dans laquelle les cultivateurs ne peuvent pas semer, ni moissonner, et où, par conséquent, ils n'ont pas de quoi payer des dettes). Mais si le terme est fixé à dix ans, de sorte que l'échéance arrive après l'année de la schmitah (dans une année ordinaire où les cultivateurs travaillent aux champs et moissonnent), la dette n'est pas éteinte (car le débiteur sera à même de la payer). D'après cette variante, rab Cahané, au lieu de faire une objection à rab Joudah, cite au contraire la Mischna pour prêter un appui à l'opinion de rab Joudah; et Rabba ne répondit pas à une objection, mais il disait que la Mischnah ne pouvait pas être citée comme preuve de cette opinion.

Rab Joudah dit encore, au nom de Samuel : Si un individu dit à un autre : Je te prête de l'argent à la condition que l'année de la schmitah n'éteigne pas la dette, la dette est éteinte malgré la condition.

Question. — Il paraît que Samuel pense que c'est là une condition contraire à la parole explicite de la loi, et que toutes les conditions contraires à l'Écriture sont nulles. Or, Samuel s'est prononcé autrement dans le cas qui suit : Si un individu vend un objet à un autre en y mettant des conditions ayant pour but d'empêcher que l'autre ne puisse plus tard annuler la vente pour cause de fraude, ces conditions sont nulles, d'après Rab, et, s'il y a eu fraude, l'acheteur peut faire annuler la vente; mais, d'après Samuel, les conditions sont valables, quoique ce soient là également des conditions contraires à l'Écriture.

Réponse. — Rab Anan répondit : Samuel lui-même me l'a expliqué : Si le vendeur dit qu'il le vend à la condition que l'acheteur renonce au droit de faire annuler la vente pour cause de fraude, la condition est valable, car l'acheteur a renoncé à son droit. Mais s'il vend à la condition que la fraude ne rende pas la vente nulle, la condition elle-même est nulle, car elle est contraire à la loi [1]. Il en est de même de l'année de la schmitah. Si le prêteur dit : Je te prête de l'argent à la condition que tu renonces au droit de faire considérer la dette comme éteinte dans l'année de la schmitah, la condition est valable. Mais s'il dit « à la condition que l'année de la schmitah n'entraîne pas l'extinction de la dette, » la condition est nulle, car elle est contraire à la loi.

On lit dans une beraïtha : Si un individu prête de l'argent à un autre sans fixer aucun terme, il ne peut pas en demander le remboursement avant trente jours.

Rabbah, fils de Bar Hanah, crut pouvoir dire devant Rab que la décision de la beraïtha s'applique seulement à une dette constatée par écrit; car on n'a pas l'habitude de faire des actes pour des prêts qu'on doit payer avant l'espace d'un mois; mais s'il n'y a pas d'acte pour le prêt, le prêteur peut en demander la restitution quand il le veut. Mais Rab lui répondit : Mon oncle, rabbi Hiya, m'a dit que la décision de la beraïtha s'applique à tous les genres de prêts. Cette idée se trouve aussi clairement exprimée dans une autre beraïtha.

[1] J'ai adopté ici l'interprétation des thossephoth.

MISCHNAH.

Fol. 4. Si des témoins disent que tel individu doit à un autre 200 zouzes et qu'ils soient démentis par un alibi, ils sont condamnés à la peine du fouet et au payement auquel ils voulaient faire condamner celui contre lequel ils ont déposé, c'est l'opinion de rabbi Meyer, qui ne veut pas appliquer ici le principe *non bis in idem*, parce que, dit-il, les deux punitions ont deux motifs différents. La peine du fouet, dit Raschi, leur est infligée, parce qu'ils ont transgressé la loi qui défend de se rendre coupable d'un faux témoignage, et le payement à cause du principe que les faux témoins doivent subir la condamnation qu'ils ont voulu infliger injustement à un autre. Les autres docteurs disent : Celui qui est condamné à payer ne doit plus subir la peine du fouet.

Si des témoins font une déposition pour faire condamner quelqu'un à la peine du fouet et qu'ils soient démentis par un alibi, ils sont condamnés à subir deux fois la peine du fouet, d'après rabbi Meyer, une fois pour avoir transgressé la loi qui défend de faire une fausse déposition, et la deuxième fois pour subir la peine qu'ils ont voulu infliger à un autre. Les autres docteurs disent qu'ils ne subiront la peine du fouet qu'une seule fois.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi rabbi Meyer veut-il que les faux témoins soient condamnés à la fois au payement et à la peine du fouet? Pourquoi n'applique-t-il pas ici le principe *non bis in idem?*

Réponse. — O'ula dit : Rabbi Meyer n'admet ce principe que pour ne pas condamner un individu à la fois à la peine du fouet et à la peine de mort, ou pour ne pas condamner quelqu'un en même temps au payement et à la peine de mort; mais il n'admet pas ce principe quand un homme mérite d'être condamné en même temps au payement et à la peine du fouet[1]. Il s'appuie sur l'exemple de celui qui veut diffamer sa jeune femme dont parle l'Écriture (Deutéronome, XXII, 14), lequel est condamné à la fois à la peine du fouet et à payer une amende au père de sa femme.

MISCHNAH.

Fol. 5. On partage une somme d'argent, mais on ne partage pas la quantité réglementaire des coups de fouet qu'on inflige par punition. Exemple : Si des témoins déposent qu'un individu doit à un autre 200 zouzes et qu'ils soient démentis par un alibi, ils doivent payer la somme de 200 zouzes dont chacun donne sa part. Mais si des témoins déposent qu'un individu a commis un crime puni de la peine du fouet et qu'ils soient démentis par un alibi, on appliquera à chacun d'eux le nombre entier des coups de fouet.

MISCHNAH.

Les témoins qui sont démentis ne sont punis que si le démenti se rapporte à leur personne. Exemple : Si les deuxièmes témoins disent aux premiers : Comment pouvez-vous témoigner qu'à tel moment vous avez vu telle chose

[1] Voyez les thossephoth qui citent le passage du Traité Kethouboth, fol. 32, pour prouver qu'on ne peut pas condamner en même temps au payement et à la peine capitale, ni à la peine du fouet et à la mort.

en tel lieu? Au moment que vous indiquez, vous étiez avec nous en un autre lieu. Mais supposons que les deuxièmes témoins disent aux premiers : Comment pouvez-vous déposer ainsi? Celui que vous indiquez comme assassin ou comme victime était avec nous, au moment indiqué, en un autre lieu. Dans ce cas, les premiers témoins ne sont pas punis. Si, après que les témoins ont démenti les premiers par un alibi, sont venus d'autres témoins pour déposer contre l'accusé, comme les premiers, et que les mêmes qui ont démenti les premiers aient aussi démenti les autres; si d'autres encore et encore d'autres sont venus déposer contre l'accusé, et que toujours les mêmes témoins aient démenti tous ceux qui déposent contre l'accusé, quand même il y aurait cent témoins qui fussent tous démentis par un alibi par les mêmes témoins qui ont démenti les premiers, ils seront tous punis comme les premiers. Rabbi Joudah dit au contraire qu'on ne peut punir qu'une seule paire de témoins; car s'il y en a plusieurs paires qui témoignent contre l'accusé et que les mêmes témoins viennent démentir tous les autres par un alibi, on voit que c'est un parti pris et une scélératesse qui leur font dire des mensonges, et on ne peut plus punir les témoins accusateurs.

GUEMARA.

Rabba dit : Deux témoins disent avoir vu un assassinat du côté est d'un palais, et d'autres viennent dire qu'au moment indiqué ils étaient à l'ouest; si le crime a pu être vu aussi par ceux qui se trouvaient à l'ouest, ce n'est pas un démenti; sinon, c'est un démenti.

Rabba dit encore : Deux témoins disent avoir vu un assassinat le dimanche matin à Soura, et d'autres viennent dire que dimanche soir

ils étaient à Nehardea; si en sortant le matin de Soura on peut arriver le soir à Nehardea, ce n'est pas un démenti; sinon, c'est un démenti.

Rabba dit encore : Deux témoins disent avoir vu un assassinat le dimanche, et d'autres viennent dire que le dimanche ils étaient dans un autre lieu, mais que cet assassinat a eu lieu le lundi; ou bien ils disent que l'assassinat a eu lieu le vendredi, c'est-à-dire deux jours avant celui qui a été indiqué par les premiers témoins; c'est un démenti, et les premiers témoins sont condamnés à mort, car ils ont déposé un faux témoignage contre un homme qui n'était pas encore condamné[1]. Mais si les premiers témoins disent avoir assisté à la condamnation à mort d'un individu le dimanche, et si d'autres viennent dire que le dimanche ils étaient dans un autre endroit, mais que la condamnation a eu lieu le vendredi, deux jours avant, ou bien s'ils disent qu'elle a eu lieu plus tard, le lundi, les premiers témoins ne sont pas condamnés, car s'ils ont déposé un faux témoignage, c'était contre un homme voué à la mort.

Il en est de même de la peine d'amende. Si deux témoins disent avoir vu commettre un vol le dimanche, et que d'autres viennent dire qu'ils étaient dans un autre endroit le dimanche, mais que ce vol a eu lieu le lundi ou même le vendredi, deux jours avant celui qui est indiqué par les premiers témoins, c'est un démenti, et les premiers témoins sont condamnés à payer l'amende prescrite pour le vol et pour ceux qui accusent quelqu'un faussement de vol; car ils ont déposé un faux témoignage contre un homme qui n'était pas encore condamné et qui aurait pu, ajoute Raschi, s'affranchir de cette amende s'il était venu devant le tribunal faire l'aveu du vol avant l'arrivée des témoins[2]. Mais si deux témoins disent avoir assisté à la

[1] J'adopte ici l'interprétation des thossephoth; celle de Raschi paraît inadmissible.

[2] Raschi dit qu'il n'en est pas ainsi s'il s'agit d'une simple question d'argent et non pas d'une amende; exemple : Si deux témoins disent avoir vu que tel individu a emprunté de l'argent le 2 du mois, et si d'autres viennent dire que le 2 ils étaient dans un autre endroit, mais que l'emprunt a eu lieu le 1er ou le 3 du mois, les premiers témoins ne sont pas condamnés, car leur faux témoi-

condamnation de tel individu le dimanche à l'amende pour un vol, et que d'autres viennent dire que le dimanche ils étaient dans un autre endroit, mais que la condamnation a eu lieu le vendredi, deux jours avant celui que les premiers témoins avaient indiqué, ou bien qu'elle a eu lieu plus tard, le lundi [1], les premiers témoins ne sont pas condamnés; car s'ils ont déposé un faux témoignage, c'était contre un homme déjà condamné à l'amende.

Une femme amena des témoins qui furent démentis; elle en amena d'autres, qui furent également démentis; enfin, elle en amena qui ne furent plus démentis. Risch Lakesch dit : On connaît cette femme qui a souvent amené de faux témoins, nous n'en voulons plus recevoir d'autres. Mais rabbi Éliézer lui dit : Si cette femme est suspecte d'amener de faux témoins, tout le monde est-il suspect de déposer un faux témoignage? par conséquent, il faut accepter les derniers témoins. A une autre occasion, rabbi Johanan décida comme rabbi Éliézer.

Question. — Il paraît que Risch Lakesch, qui soupçonne la femme d'amener de faux témoins, adopte l'opinion de rabbi Joudah, qui, dans notre mischnah, soupçonne aussi les témoins de démentir par un alibi tous ceux qui viennent déposer contre l'accusé. Rabbi Johanan, qui ne soupçonne pas la femme, adopte l'opinion des adversaires de rabbi Joudah qui, dans notre mischnah, ne soupçonnent pas non plus les témoins.

Réponse. — Risch Lakesch peut s'accorder même avec les adversaires de rabbi Joudah qui ne soupçonnent pas que ce soit une habitude et un parti pris chez les témoins de démentir tout le monde par un alibi, car on ne voit personne qui les engage à le faire; tandis que, dans le cas de Risch Lakesch, on peut bien soupçonner le parti pris,

gnage n'aurait fait aucun tort au débiteur, puisqu'il doit toujours payer la dette.

[1] Variante du commentaire intitulé *Marscha*, initiales de *mehourar* (composé lui-même des initiales *m*orenou *h*arab *ve*rabenou *r*abbi) rabbi Samuel Edels.

car il y a la femme qui engage les hommes à déposer de faux témoignages.

Rabbi Johanan, de son côté, peut s'accorder même avec rabbi Joudah, quisoupçonne bien chez les témoins une habitude et un parti pris de démentir tous les témoins par un alibi, en leur disant qu'au jour indiqué ils étaient avec eux dans un autre lieu, car il n'est pas probable que tout le monde se trouvât ce jour-là avec eux; il n'en est pas ainsi dans le cas de la femme.

MISCHNAH.

Les faux témoins démentis par un alibi ne sont condamnés à mort que si la condamnation à mort de l'accusé a été déjà prononcée avant qu'ils aient été démentis. Les Saducéens disaient que ces témoins ne sont condamnés à mort que si l'accusé a déjà été exécuté avant qu'ils aient été démentis, car il est écrit : « Vie pour vie » (Exode, xxi, 23)[1]. Mais les docteurs leur répondaient : Il est écrit : « S'il se trouve que ce témoin soit un faux témoin, qu'il ait déposé faussement contre son frère, tu lui feras comme il avait *dessein* de faire à son frère » (Deutéronome, xix, 18 et 19); cependant les témoins ne sont pas condamnés s'ils ont été démentis par un alibi après qu'ils avaient déposé leur faux témoignage et avant qu'il y ait eu condamnation de l'accusé; car il est écrit : « Vie pour vie. »

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Berabi dit : Si les témoins sont démen-

[1] Raschi paraît avoir lu dans la Mischnah une autre citation « Vie pour vie » (Deutéronome, xix, 21).

tis avant l'exécution de l'accusé, ils sont condamnés à mort; mais s'ils sont démentis après l'exécution de l'accusé, ils ne sont pas condamnés à mort. Mais son père lui demanda : Comment, mon fils? S'ils sont condamnés quand leur faux témoignage n'a pas encore amené la mort de l'accusé, à plus forte raison devraient-ils être condamnés quand leur faux témoignage a déjà fait mourir un innocent. C'est un *kal ve-homer* (conclusion du moins grave au plus grave). Le fils lui répondit : Rabbi, tu nous as enseigné qu'on ne peut pas condamner à mort par des conclusions du *kal ve-homer;* il faut que la condamnation soit expressément écrite [1]. Ce que la Mischna dit de la peine capitale s'applique aussi au cas où les faux témoins voulaient faire condamner un individu à la peine du fouet ou à l'internement dans les villes de refuge, à savoir qu'ils ne sont condamnés à subir cette peine que s'il y avait déjà condamnation avant le démenti.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah, fils de Tabaï, dit : Je jure par la consolation d'Israël [2] si je n'ai pas condamné à mort un témoin qui fut démenti par un alibi avant l'exécution de l'accusé, en faisant un acte contraire à l'opinion des Saducéens, qui prétendent qu'on ne peut condamner les faux témoins qu'après l'exécution de l'accusé. Mais Simon, fils de Schatah, lui dit : Je jure par la consolation d'Israël que tu as versé du sang innocent, car les faux témoins ne peuvent être condamnés à mort ni à la peine du fouet que s'ils sont démentis tous deux par un alibi; mais un témoin qui est seul démenti par l'alibi ne peut pas être condamné. Aussitôt rabbi Joudah, fils de Tabaï, s'est fait un principe de ne jamais rendre aucune décision en l'absence de Simon, fils de Schatah, et, tant qu'il vécut, il se jeta tous les jours sur le tombeau de ce malheureux témoin pour pleurer.

[1] Il faut se rappeler ce que Rabba a dit (voy. ma traduction du Synhedrin, p. 50), que la loi qui veut que l'on croie plutôt les témoins qui démentent les premiers par un alibi. est une loi qu'on accepte sans la comprendre, et que, par conséquent, il ne faut pas en tirer d'autres conséquences.

[2] Raschi l'interprète autrement.

MISCHNAH.

Il est écrit : «Sur la parole de deux ou de trois témoins la chose sera valable» (Deutéronome, XIX, 15). La parole de trois témoins n'a pas plus de valeur que celle de deux; comme trois (ou deux) témoins peuvent démentir par un alibi les deux témoins qui ont déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent aussi démentir par l'alibi les trois témoins qui ont dit avoir vu le crime; quand même il y en aurait eu cent qui auraient déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent les démentir tous par l'alibi. Rabbi Simon dit : Comme deux témoins ne peuvent être condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les deux par un alibi, il en est ainsi de trois, qui ne peuvent être condamnés à la peine capitale que s'ils sont démentis tous les trois par l'alibi; quand même il y en aurait eu cent, ils ne seront condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les cent. Rabbi Akiba dit : Le troisième témoin n'est pas venu pour diminuer la responsabilité des autres (par conséquent, si les autres sont démentis par un alibi, ils sont punis, quoique le troisième témoin n'ait pas été démenti); mais il est venu pour assumer sur lui la même responsabilité que les autres témoins[1]; quoique la condamnation de l'accusé eût eu lieu

[1] Raschi interprète autrement les paroles de rabbi Akiba : Le texte dit : «Le troisième témoin n'est pas venu pour rendre léger,» et Raschi l'explique : «L'Écriture n'avait pas besoin de dire que, s'il y a trois témoins, les deux qui sont démentis par un alibi ne sont pas punis, si le troisième n'est pas démenti.» Cette interprétation me semble difficile à admettre. Tous les commentaires ont ignoré le passage de la Ghemara : *Biplingtha derabbi Akiba verabanan* (Baba bathra. fol. 160 v°).

sans lui, il est cependant puni comme les deux autres, parce qu'il s'est associé aux malfaiteurs. Si donc l'Écriture punit celui qui s'associe aux malfaiteurs comme les malfaiteurs eux-mêmes, à plus forte raison Dieu récompensera-t-il celui qui s'associe aux hommes de bien comme les hommes de bien eux-mêmes.

Comme dans le cas où il n'y a que deux témoins, si l'un d'eux se trouve être incapable de témoigner pour cause de parenté ou par une incapacité judiciaire, le témoignage est nul, parce qu'il ne reste plus qu'un seul témoin; de même, dans le cas où il y a trois témoins, si l'un d'eux se trouve incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul; quand même il y aurait eu cent individus qui auraient déposé le même témoignage, si l'un d'eux se trouve être incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul (car cent individus venant ensemble pour former une bande de témoins avec un malfaiteur sont suspects; s'ils étaient d'honnêtes gens, ils ne seraient pas venus ensemble avec un témoin malfaiteur) [1].

Fol. 6. Rabbi Jossé dit que cela ne s'applique qu'aux affaires capitales (où l'on admet la suspicion pour sauver l'accusé); mais dans les procès d'argent, s'il y a trois témoins ou davantage et si l'un d'eux se trouve incapable de témoigner, le témoignage des autres reste valable. Rabbi dit,

[1] Une thosephtha, le célèbre rab Alphas et le commentaire rabbi Moses, fils de Nah'aman, disent que, si les témoins capables ne savaient pas qu'il y avait parmi eux un témoin parent ou incapable, leur témoignage est valable (voy. la beraïtha et l'opinion d'Ézéchias, Baba bathra, fol. 162 v°).

au contraire, que. même dans les affaires d'argent, le témoignage des autres est nul à cause de celui d'entre eux qui est frappé d'incapacité.

On vient de dire que l'incapacité d'un seul peut invalider le témoignage de tous les autres; cela s'applique seulement au cas où les autres se sont associés à lui par l'avertissement qu'ils donnaient au coupable avant que celui-ci commît le crime (ou par un autre acte); mais si cet homme n'a pas averti et que les autres ne se soient pas associés avec lui, le témoignage des autres est valable; car, s'il en était autrement, comment feraient deux frères qui ont vu un individu commettre un assassinat?

GHEMARA.

Rabba dit : La Mischnah dit que le témoignage de trois et même de cent témoins est considéré comme celui de deux, en ce sens que si l'un des cent témoins est incapable, pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage de tous les cent devient nul. Cela s'applique seulement au cas où les trois ou les cent témoins ont tous déposé immédiatement l'un après l'autre (car, dans ce cas, on admet qu'ils se connaissaient et qu'ils se sont concertés ensemble, et ils sont tous suspects, pour s'être associés à un témoin malfaiteur); autrement, chaque témoin est indépendant de l'autre, l'incapacité de l'un ne peut pas invalider le témoignage de l'autre, et aucun témoin n'a d'influence sur le témoignage de l'autre qui ne dépose pas ensemble avec lui ou immédiatement après lui.

Question. — Rab Papa demanda à Abayé : Comment peut-on admettre que le témoignage d'un témoin incapable annule celui des témoins capables? S'il en était ainsi, on arriverait à cette idée impossible, que la présence de la victime annule le témoignage des témoins de l'assassinat; on serait obligé de répondre que l'assassin ne peut être con-

damné que s'il n'a pas été vu par la victime (réponse inadmissible); mais on demanderait pourquoi la présence de l'assassin lui-même n'annule pas le témoignage des témoins, comme le fait la présence d'un témoin incapable. (Il n'est donc pas admissible que la présence des personnes incapables de témoigner puisse annuler le témoignage des hommes capables.)

Réponse. — Rabba répondit : Il ne s'agit pas de la présence du témoin incapable au lieu du crime, il s'agit des témoins qui se concertent ensemble pour aller réaliser leur dessein (faire condamner l'accusé; ils sont donc solidaires l'un de l'autre [1]).

Question. — Notre mischnah dit que le témoignage de celui qui est frappé d'incapacité judiciaire n'annule celui des autres que si ceux-ci se sont associés avec le témoin malfaiteur. Comment interroge-t-on les témoins capables pour savoir s'ils font cause commune avec le témoin malfaiteur, ou s'ils n'ont aucune relation avec lui?

Réponse. — Rabba répondit : On leur demande : Êtes-vous venus former une seule bande de témoins avec cet individu (qu'on sait être malfaiteur frappé d'incapacité judiciaire), ou êtes-vous séparés de lui [2]? Dans le premier cas leur témoignage est annulé (comme suspect), dans le deuxième cas il est valable [3].

Rab Joudah dit au nom de Samuel qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Jossé. Rab Nahaman dit, au contraire, qu'il faut adopter celle de Rabbi.

MISCHNAH.

Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au mi-

[1] Raschi interprète autrement la réponse de Rabba.

[2] J'ai adopté ici l'interprétation des thossephoth, article *le-asshoudé.*

[3] Je crois, par ma nouvelle interprétation des principaux passages de la Mischnah et de la Ghemara, avoir écarté toutes les difficultés soulevées par les thossephoth et par le commentaire rabbenou Ascher.

lieu s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime. Si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient une partie de ceux qui se trouvent de l'autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins, de sorte que si l'un d'eux est démenti par un alibi, sa participation à la déposition devant le tribunal rend suspect le témoignage de tous les autres (et l'accusé est acquitté). Mais si ceux qui se trouvaient de ce côté ne pouvaient pas voir ceux qui étaient de l'autre côté, ils comptent pour deux groupes séparés et indépendants l'un de l'autre; de sorte que, si ceux d'un côté qui se trouvaient par exemple du côté gauche sont démentis par un alibi, le témoignage de ceux du côté droit reste valable; par conséquent, l'accusé est condamné à mort à cause de ce témoignage de ceux du côté droit, et les témoins du côté gauche sont également condamnés à mort à cause du démenti (voy. la Ghemara).

Rabbi Jossé dit que l'accusé ne peut être condamné à mort que s'il est averti par les deux témoins[1]. D'après une autre variante, rabbi Jossé dit que le tribunal doit entendre le témoignage de la bouche des témoins sans recourir à un interprète[2].

[1] C'est l'opinion de rabbi Jossé; les autres docteurs pensent, d'après les thossephoth, qu'il suffit qu'un seul témoin ou même une autre personne avertisse (voy. Thossephoth, même fol. v°. art. *hou vehen*).

[2] Il y a dans le texte *dabar ah'ar*, qui indique toujours une autre leçon qui exclut la première, de sorte que si rabbi Jossé a exprimé la deuxième sentence, il n'a pas dit la première. Le commentaire intitulé *Thossephoth Yom tob* admet cependant que rabbi Jossé a exprimé les deux sentences, ce qui ne me paraît pas exact.

GHEMARA.

Rab Zoutra, fils de Tobie, dit au nom de Rab : Si des deux témoins qui déposent contre l'accusé l'un dit avoir vu commettre le crime par une fenêtre et l'autre par une autre fenêtre, de sorte que l'un ignorait la présence de l'autre, on les considère comme des témoins isolés, et ils ne forment pas ensemble une paire pour condamner l'accusé. On lit aussi dans une beraïtha : Si un témoin a vu le crime par une fenêtre et si l'autre l'a vu par une autre fenêtre, de sorte que les témoins ne se voyaient pas entre eux, ils ne peuvent pas former ensemble une paire pour condamner l'accusé. La beraïtha ajoute : Si les deux témoins regardaient par la même fenêtre, mais l'un après l'autre, de sorte qu'ils ne se voyaient pas, ils ne peuvent pas non plus former ensemble une paire pour condamner l'accusé.

Rabba dit : Si les témoins qui ne se voyaient pas l'un l'autre voyaient tous les deux celui qui avertit le coupable, ou bien s'ils étaient vus par celui-ci, ils peuvent former ensemble une paire pour condamner l'accusé.

Rabba dit encore : L'avertissement nécessaire pour condamner l'accusé n'a pas besoin de venir de la bouche d'un des témoins; quand même ç'aurait été une personne étrangère ou la victime elle-même qui aurait averti le coupable, il peut être condamné à mort.

Rab Nahaman dit : L'opinion que deux témoins qui ne se voyaient pas entre eux pendant l'action qu'ils disent avoir vue ne peuvent pas former ensemble une paire pour rendre un témoignage valable, ne s'applique qu'aux affaires capitales (car on invoque tous les arguments possibles pour acquitter l'accusé); mais dans les affaires d'argent, quand même les deux témoins ignoraient la présence l'un de l'autre, ils peuvent former ensemble une paire pour rendre un témoignage valable.

Question de rab Zoutra adressée à rab Nahaman. — Si l'on admet (avec raison) l'idée que les témoins qui ne se voyaient pas pendant l'action à laquelle ils disent avoir assisté peuvent former ensemble une seule

paire, pourquoi ne l'admettrait-on pas dans un cas où cette idée aura pour conséquence d'acquitter des accusés? Exemple : Dans le cas de la Mischnah où deux témoins ont vu le crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, ceux qui se trouvaient à une fenêtre ignoraient la présence de ceux qui étaient à l'autre fenêtre; ceux qui étaient, par exemple, du côté gauche sont démentis par un alibi. Pourquoi, dans ce cas, la Mischnah dit-elle que l'accusé et les deux témoins démentis sont condamnés? Si l'on adoptait l'idée que tous les témoins constituent un seul groupe, l'accusé serait acquitté, parce que le démenti donné à un témoin rend suspect le témoignage de tous ceux qui sont du même groupe.

C'est, dit la Ghemara, une question irréfutable (car on ne comprend pas la décision de la Mischnah de condamner l'accusé et les témoins démentis).

Autre question adressée par rab Papa à Abayé. — Rabbi Jossé dit dans notre mischnah qu'il faut un avertissement venant de la bouche des deux témoins. Dans une autre mischnah on lit, au contraire : Rabbi Jossé dit : Un ennemi qui a tué un homme est condamné à mort, car on peut admettre qu'il l'a fait exprès, et il est considéré comme un homme averti.

Réponse. — Abayé répondit que ce n'est pas le même rabbi Jossé; dans l'autre mischnah c'est rabbi Jossé, fils de Joudah, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé, fils de Joudah, dit : Un *haber* (un homme instruit) n'a pas besoin d'être averti, car l'avertissement n'a pour but que d'empêcher la condamnation d'un homme qui pèche par ignorance.

La Mischnah dit que le tribunal ne doit pas s'en rapporter à un interprète. Des étrangers avaient un procès devant Rabba, qui leur donna un interprète. Il pouvait employer l'interprète, car il comprenait bien la langue des étrangers, mais il ne savait pas la parler.

Fol. 7. Un créancier eut un procès avec son débiteur; les témoins, Ylaa' et Tobiah, étaient parents de celui qui avait garanti la dette. Rab

Papa voulut accepter ces témoins, parce qu'ils n'étaient pas parents du créancier, ni du débiteur. Mais rab Houna, fils de rabbi Josué, lui dit : Si le débiteur ne peut pas payer, le créancier s'adressera au garant; par conséquent, celui-ci est intéressé dans le procès et ses parents ne peuvent pas témoigner.

MISCHNAH.

Si un condamné à mort qui s'est sauvé se trouve de nouveau devant le même tribunal qui l'a condamné, on ne recommence pas de délibération, mais on l'exécute. Partout où deux témoins viennent dire : Nous déposons le témoignage que tel individu fut condamné à mort par tel tribunal et que tels et tels étaient les témoins, on exécute cet individu. Le synhedrin fonctionne en Palestine et en dehors de la Palestine, c'est-à-dire dans tous les pays où il y a des Juifs. Le synhedrin qui condamne à mort une fois dans sept ans est un synhedrin sanguinaire. Rabbi Éliézer, fils d'Azariah, dit : S'il condamne à mort une fois dans soixante et dix ans, il est sanguinaire. Rabbi Triphon et rabbi Akiba disent : Si nous étions membres du synhedrin, jamais personne n'aurait été condamné. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : S'ils avaient fait ainsi, ils auraient augmenté le nombre des assassins.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Le synhedrin fonctionne en Palestine et en dehors de la Palestine, c'est-à-dire dans tous les pays étrangers où il y a des Juifs. Il y a cependant cette différence qu'en Palestine il y a des tribunaux dans tous les *peleckhs* [1] et dans toutes les villes, tandis

[1] Raschi traduit *peleckh* par *hyparchie*.

que dans les autres pays on établit des synhedrins dans tous les *pelecklis*, mais non pas dans toutes les villes.

Question. — Rabbi Triphon et rabbi Akiba disent que jamais ils n'auraient condamné personne. Comment auraient-ils fait pour acquitter tout le monde?

Réponse. — Rabbi Joh'anan et rabbi Élazar disent qu'ils auraient demandé si la victime de l'assassinat était bien portante ou trephah (atteinte d'une maladie incurable et rapidement mortelle).

Les thossephoth disent qu'il ne faut pas prendre à la lettre ni la Mischnah, ni l'explication de la Ghemara. La Mischnah et la Ghemara veulent seulement dire qu'on aurait fait des enquêtes si minutieuses, qu'il y aurait eu très-rarement condamnation à mort.

MISCHNAH.

Voici ceux qui sont condamnés à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 11) : celui qui tue un individu par mégarde. S'il descendait des objets lourds ou des instruments tranchants qui, s'étant échappés de ses mains sont tombés sur un individu et l'ont tué, ou bien si en descendant par une échelle il est tombé sur un individu et l'a tué, il est condamné à l'internement. Mais s'il montait ces objets lourds ou tranchants qui, s'étant échappés de ses mains, sont tombés sur un individu et l'ont tué, ou bien si en montant par l'échelle il tombe et tue l'individu, il n'est pas condamné à l'internement. Règle générale : Si c'est en descendant que l'homme ou ses objets sont tombés sur la victime, il est condamné à l'internement dans les villes de refuge; mais si c'est en montant qu'ils sont tombés, il n'est pas condamné [1].

[1] Cela veut dire, je crois, que, la victime se trouvant en bas, en descen-

GHEMARA.

Rabba dit : Si un homme tue un individu, croyant qu'il lui est permis de le faire, il n'est pas condamné à l'internement; car les villes de refuge sont destinées à ceux qui tuent par mégarde, tandis que celui qui tue volontairement, croyant faire une action permise, est presque un assassin. Rabbah dit : On est condamné à l'internement s'il n'y avait pas d'intention de tuer; mais si un individu voulant tuer un animal tue un homme, il ne va pas dans les villes de refuge.

MISCHNAH.

Fol. 8. Si un individu jette une pierre dans la rue et tue un homme par mégarde, il est condamné à l'internement. Rabbi Éliézer, fils de Jacob, dit : Si au moment où la pierre a été jetée il n'y avait personne dans la rue, et que la victime qui a reçu la pierre n'ait sorti la tête qu'après que la pierre a été lancée, l'individu dont il s'agit n'est pas condamné à l'internement. Un individu a jeté une pierre dans sa propre cour et il a tué un homme par mégarde : si la victime avait ses entrées libres dans la cour, le propriétaire est condamné à l'internement; mais si la victime n'avait pas le droit d'y entrer, le propriétaire n'est pas condamné. Abba Saül dit : Le père qui bat son enfant pour le corriger et le tue par mégarde n'est pas condamné à l'internement. Il en est de même du maître qui bat son élève pour le corriger, et de celui qui est chargé par le tribunal d'infliger à un coupable la peine du fouet. Ces personnes ne sont pas condamnées à l'internement, si par mégarde elles tuent la victime.

dant il se dirigeait vers la victime, et qu'il devait être plus attentif, et son imprudence mérite plus d'être punie que s'il se dirigeait du côté opposé. en montant en haut quand la victime se trouvait en bas; il est alors acquitté comme innocent (voy. Mischnah, p. 174).

GHEMARA.

Question. — Un homme qui jette une pierre dans la rue est condamné, dit la Mischnah, à l'internement. Il est considéré comme un individu qui tue quelqu'un par mégarde. Ne savait-il pas qu'il y a du monde dans la rue?

Réponse. — Rab Samuël, fils d'Isaac, dit : Il s'agit d'un homme qui n'a pas jeté la pierre exprès dans la rue, mais il s'occupait de la destruction de sa maison, et une pierre de cette maison est tombée dans la rue.

Autre question. — Ne devait-il pas prendre garde à cela?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où ce travail se fait dans un endroit écarté, où il y a rarement des passants.

MISCHNAH.

Le père est condamné à l'internement s'il a tué son fils par mégarde; le fils est condamné à l'internement s'il a tué son père par mégarde. Toute personne qui a tué un israélite par mégarde va dans les villes de refuge. De même un israélite qui a tué par mégarde une personne quelconque va dans les villes de refuge. Il y a une exception pour le *gher thoschab*, l'étranger[1]. Un *gher thoschab* (étranger) va dans

[1] En voici à mon avis le motif. Un homme qui tuait un individu par mégarde devait être interné dans les villes de refuge pour se mettre à l'abri contre la vengeance des parents de la victime : «ces villes vous serviront de refuge contre les parents, pour que le meurtrier ne meure pas» (Nombres, XXXV, 12). La communauté délivrera le meurtrier de la main du parent vengeur, et on le ramènera dans la ville de refuge... Si le meurtrier sort de la ville de refuge et que le parent vengeur, le trouvant en dehors de la ville de refuge, le tue, ce parent ne sera pas coupable de meurtre (Nombres, XXXV, 25-27). «Cet homme-là s'enfuira dans une de ces villes, afin qu'il vive. Autrement le parent vengeur poursuivra le meurtrier, car son cœur s'échauffera, et il l'attein-

les villes de refuge s'il a tué par mégarde un *gher thoschab* (un étranger)[1].

dra et il le tuera, quoique le meurtrier ne mérite pas la mort, car il n'était pas l'ennemi de la victime» (Deutéronome, XIX, 5 et 6). Or, l'étranger n'a pas de parent en Palestine, et, s'il est tué par mégarde, il n'y a pas à craindre de vengeance injuste. L'expression *gher thoschab* signifie dans la Bible *étranger,* dans le Talmud elle signifie aussi *prosélyte de la porte;* mais la Mischnah emploie ici cette expression dans le sens biblique, parce que la Bible l'emploie expressément à propos des villes de refuge (Nombres, XXXV, 15). C'est ce qu'on trouve aussi dans l'emploi du mot *kadosch*, qui d'ordinaire indique la sainteté. Mais à propos du mélange de plantes, la Bible l'emploie dans le sens de souillure (Deutéronome, XXII, 9); et le Talmud, qui emploie ce mot toujours dans le sens de sainteté, en parlant de ce commandement, y attache le sens biblique de souillure (Baba bathra, fol. 2 et 3).

On ne peut pas, du reste, expliquer autrement la Mischnah. Car la même mischnah vient de dire : «Toute personne qui a tué un israélite... un israélite qui a tué une personne quelconque va dans les villes de refuge, et la Ghemara l'explique en disant que cette expression *une personne quelconque* veut dire même un *couthi*. Or un *couthi* veut dire primitivement cuthéen, samaritain, et indique très-souvent dans le Talmud un païen (voy. ma traduction du Synhedrin, p. 119, note). Ici le mot veut dire païen, car la Ghemara dit qu'on n'est pas condamné à la peine du fouet en le maudissant au nom de Dieu, parce qu'il ne pratique pas la religion juive. Donc si un juif tue par mégarde un païen, il est condamné à l'internement, de même un païen qui tue un juif. Pourquoi un étranger ferait-il exception? Si l'on faisait remarquer que la Mischnah désigne ici l'étranger par le mot *gher thoschab,* qu'on traduit généralement par *prosélyte de la porte,* un homme qui accepte les dogmes juifs et qui observe les sept commandements (voy. ma traduction du Traité Synhedrin, p. 117), certainement le *gher thoschab,* le prosélyte de la porte, devrait être mieux traité que le *couthi,* le païen. Si un talmudiste dit que les fils de Noë peuvent être condamnés à mort s'ils tuent un homme, même sans que les témoins les aient avertis avant la perpétration du crime (Synhedrin, fol. 57), cela s'applique évidemment au cas où ils ont assassiné un homme avec préméditation, et non pas quand ils tuent quelqu'un par mégarde (voy. p. 180, l'ennemi).

[1] Dans la Mischnah on lit : «Un

GHEMARA.

Question. — La Mischnah dit : «Quiconque a tué un israélite va dans les villes... de même un israélite qui a tué par mégarde une personne quelconque va dans les villes de refuge.» A qui se rapporte cette expression *une personne quelconque*.

Réponse. — La Mischnah parle d'un esclave et d'un païen[1]. On lit aussi dans une beraïtha : Un esclave et un païen peuvent, comme un israélite, aller dans les villes de refuge s'ils ont tué par mégarde un israélite, et subir la peine du fouet pour avoir fait à un israélite le tort qui mérite cette peine. De même un israélite va dans les villes de refuge s'il a tué par mégarde un esclave ou un païen, et il subit la peine du fouet s'il fait à un esclave ou à un païen le tort pour lequel il aurait subi cette peine s'il l'avait fait à un israélite.

Question. — De quel tort parle la beraïtha ? Est-ce la malédiction ? Un israélite n'est pas condamné à la peine du fouet pour avoir maudit un païen[2].

Réponse. — Rab Aha, fils de rab Yka, dit que la beraïtha parle de

étranger ne va... que pour un étranger.» Mais la Ghemara avait la variante : «Un étranger va... pour un étranger,» de sorte que la Ghemara pensait d'abord que l'étranger va dans les villes de refuge pour (avoir tué par mégarde) un étranger et aussi pour (avoir tué) un israélite.

Il fallait que rab Cahana expliquât que d'après la Mischnah l'étranger va dans les villes pour un étranger, et non pas s'il a tué par mégarde un israélite; nous en verrons bientôt le motif.

[1] La Ghemara dit *couthi*, cuthéen, samaritain; mais ici le mot veut dire païen (voy. ma traduction du Synhedrin, p. 119, note).

[2] Pour la malédiction on subit la peine du fouet seulement si on maudit au nom de Dieu d'Israël en prononçant le nom divin (voy. Traité Schebouoth, fol. 35 r°). De là la différence entre un israélite et un païen.

coups donnés à la victime : Un israélite qui a frappé un esclave ou un païen est condamné à la peine du fouet dans le cas où il aurait subi cette peine si la victime était un israélite; de même un esclave ou un païen qui a frappé un israélite est condamné à la peine du fouet dans le cas où un israélite aurait subi cette peine en frappant un autre israélite.

Fol. 9. *Question.* — La Mischnah dit qu'il y a une exception pour le *gher thoschab;* cette expression veut donc dire « l'étranger [1], » et non pas *prosélyte de la porte.* Comment expliquer alors ce que la Mischnah dit ensuite : « Un *gher thoschab* (étranger) va dans les villes s'il a tué par mégarde un *gher thoschab*, un étranger?

Réponse. — Rab Cahana dit : La Mischnah parle d'abord du cas où l'étranger a tué un israélite, et ensuite du cas où il a tué un étranger [2].

[1] Il y a dans la Ghemara, édition de Sulzbach, 1761, *couthi,* cuthéen ou païen; mais il faut lire *nakeri*, étranger, car on ne peut pas dire qu'un *gher thoschab* n'est pas traité comme un israélite, mais comme un *couthi*, puisque la Ghemara a dit qu'un *couthi* est traité comme un israélite.

En effet, dans l'édition de Lemberg, 1864, il y a *nakeri,* étranger.

[2] J'ai déjà expliqué pourquoi un israélite qui a tué un étranger par mégarde ne va pas dans les villes de refuge; il n'en a pas besoin, car il n'a pas à craindre de vengeance injuste; si l'étranger a par hasard un parent, l'israélite en a beaucoup qui le protégeront; du reste, un étranger n'oserait guère exercer de vengeance sur un indigène qui a de nombreux parents et amis. Par un motif analogue, un étranger qui a tué un israélite ne va pas non plus dans les villes de refuge, il a quelque chose de mieux à faire. En effet, en allant dans les villes de refuge il sera obligé d'y rester interné jusqu'à la mort du grand prêtre (Nombres, xxx, 28), ce qui peut devenir un internement pour toute la vie, surtout si le grand prêtre est plus jeune que lui; car s'il sort de la ville de refuge avant la mort du grand-prêtre, il peut être tué impunément par le parent de la victime. Il vaut donc mieux pour lui de retourner dans son pays natal, où il sera libre et n'aura rien à craindre.

Il n'en est pas ainsi si un étranger a tué un étranger. Il vaut mieux pour lui d'aller dans les villes de re-

Question. — On lit ailleurs : Un *gher* (étranger) et un *couthi* (païen) qui ont tué sont condamnés à mort. Il paraît même que l'étranger et le païen sont ici placés dans la même catégorie, à savoir : comme le païen est condamné à mort, soit qu'il tue son pareil (un païen), soit qu'il tue un israélite, de même l'étranger est condamné à mort, soit qu'il tue son pareil (un étranger), soit qu'il tue un israélite [1].

fuge de la Palestine, puisqu'il habite la Palestine. Car, d'une part, si l'autre étranger est un compatriote (ce qui est d'ordinaire le cas, car les compatriotes demeurent ensemble ou ont des relations entre eux), il ne peut pas retourner dans son pays de peur d'être tué par le parent de la victime. D'autre part, en allant dans les villes de refuge de la Palestine, il ne risque guère, en s'en écartant plus tard, d'être tué par un parent de la victime, puisque l'étranger tué n'a pas beaucoup de parents en Palestine.

[1] C'est là une question dirigée, non-seulement contre rab Cahana, mais aussi contre la Mischnah et la beraïtha citée plus haut (p. 177), qui dit : «Un esclave et un couthi (païen) vont aux villes de refuge s'ils ont tué par mégarde un israélite; ils ne sont donc pas condamnés à mort.»

Il est à remarquer qu'ici on ne dit pas *gher thoschab*, qui, ailleurs, signifie *prosélyte de la porte*, et dans notre mischnah a le sens biblique, un *étranger*, mais on dit *gher*, qui, ailleurs, a dans le Talmud le sens de *véritable prosélyte* (prosélyte de la justice), qui est toujours considéré comme un véritable juif; mais ici *gher* a également le sens biblique, un *étranger*, païen ou converti au judaïsme.

Remarque. Tous les commentaires, Raschi, les Thossephoth, Maïmonide, etc. expliquent autrement ici la Mischnah et la Ghemara. Je crois avoir donné quelques motifs pour lesquels j'ai adopté une interprétation nouvelle. L'espace restreint ne me permet pas de m'étendre davantage. Je laisse donc de côté la Ghemara, et j'ajouterai seulement cette question à tous ces commentaires. S'il est exact que la Mischnah condamne un *gher thoschab* à mort (qu'on traduise ce mot par *étranger* ou par *prosélyte de la porte*), tandis qu'un *couthi*, païen, ne l'est pas, pourquoi la Mischnah ne le dit-elle pas? On me répondra que la Mischnah dit qu'il ne va pas dans les villes de refuge, et qu'on doit en conclure qu'on le fait mourir. Nullement, puisqu'il y a des cas où le meurtrier ne va pas dans les villes de refuge, et où cependant il n'est pas condamné à mort, comme tous les cas mentionnés plus haut, et *l'ennemi* dont parle la Mischnah plus bas (p. 180). Il y a plus :

Réponse. — Rabba dit qu'il s'agit ici d'un cas où l'étranger et le païen ont tué avec préméditation, en disant qu'il était permis de le faire (c'est-à-dire que les circonstances étaient telles qu'ils croyaient pouvoir tuer impunément la victime, par exemple si la victime leur a fait du mal ou si elle a voulu leur en faire).

MISCHNAH.

Un aveugle qui a tué un individu par mégarde ne va pas dans les villes de refuge; c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Meyer dit qu'il y va comme les autres. Si un homme a été tué par son ennemi, le meurtrier ne va pas dans les villes de refuge (il est sous-entendu qu'il n'est pas non plus condamné à mort, puisqu'il n'y a pas de preuves qu'il l'ait tué volontairement). Rabbi Jossé dit : Si le meurtrier était l'ennemi de la victime, il est condamné à mort, car il faut le considérer comme un homme averti qui a agi volontairement. Rabbi Simon dit que cela dépend des circonstances. Si les circonstances font supposer qu'il ait tué volontairement, il ne va pas dans les villes de refuge, quoiqu'on ne le condamne pas à mort. Mais si les circonstances font supposer qu'il l'ait fait par mégarde, il va dans les villes de refuge.

l'internement dans les villes de refuge était considéré par le Talmud, comme par la Bible, plutôt comme une faveur accordée au meurtrier, pour le mettre à l'abri contre la vengeance du parent de la victime, que comme une punition pour le meurtre par imprudence, puisque l'ennemi, qui n'est pas condamné à mort, ne va pas aux villes de refuge, parce qu'on ne lui accorde pas la faveur de l'abriter contre la vengeance. Si donc la Mischnah dit qu'un meurtrier étranger ou autre ne va pas dans ces villes, cela nous apprend seulement qu'on ne lui accorde pas cette faveur; mais nous ne pouvons pas en conclure qu'on doit le condamner à mort.

GHEMARA.

Question. — Rabbi Jossé dit que si le meurtrier est un ennemi, il est condamné à mort. Comment peut-on le condamner s'il n'a pas été averti?

Réponse. — C'est rabbi Jossé, fils de Joudah, qui l'a dit, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé, fils de Joudah, dit qu'un *haber* (un homme instruit) n'a pas besoin d'avertissement, car l'avertissement n'a pour but que d'empêcher la condamnation d'une personne qui pèche par ignorance.

MISCHNAH.

Il y avait six villes de refuge, dont trois de ce côté du Jordan et trois de l'autre côté (Nombres, xxxv, 14); on a fait des routes de l'une à l'autre. Celui qui allait dans une de ces villes de refuge était accompagné de deux *talmidé chakhamim* (disciples), pour qu'ils pussent parler au parent vengeur, si celui-ci poursuivait et atteignait le meurtrier en route. Rabbi Meyer dit que dans ce cas le meurtrier parle aussi pour lui-même. Rabbi Jossé, fils de Joudah, dit : D'abord tous les meurtriers allaient dans les villes de refuge, même celui qui avait tué volontairement; puis le synhedrin les faisait ramener; celui qui avait tué volontairement était condamné à mort, l'innocent était acquitté, celui qui était coupable d'homicide par imprudence était renvoyé dans la ville de refuge.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Moïse a destiné trois villes de refuge de

ce côté du Jordan, et Josué trois de l'autre côté; chacune de celles de ce côté du Jordan se trouvait située vis-à-vis de l'une des trois villes de l'autre côté. Hébron, de la Judée, était vis-à-vis de Betzer au désert; Sikem, de la montagne d'Éphrahïm, correspondait à Ramoth de Galaad; enfin Kedesch, de la montagne de Naphthali, était vis-à-vis de Golan, de Baschan. La situation de ces villes était telle que tout le pays d'Israël fut divisé en quatre parties égales, car il y avait la même distance de la frontière du sud jusqu'à la ville de refuge Hebron que de Hebron jusqu'à Sikem, que de Sikem jusqu'à Kedesch, et que de Kedesch jusqu'à la frontière du nord.

Fol. 10. Abayé dit : Les six villes qu'on vient de nommer mettaient le meurtrier à l'abri contre la vengeance du parent de la victime, quand même ce meurtrier y serait venu par hasard, sans avoir l'intention d'aller là pour se mettre à l'abri. Les autres quarante-deux villes des Lévites mettaient aussi à l'abri contre la vengeance du parent, mais à la condition que le meurtrier y fût allé dans ce but.

On lit dans une beraïtha : Les villes de refuge ne devaient être ni trop petites, ni trop grandes, car, dit Raschi, dans les petites villes, il n'y a pas assez de provisions; dans les grandes, il y a trop d'étrangers, et le parent vengeur pourrait facilement s'y glisser et tuer le meurtrier dans un guet-apens. Il faut qu'il y ait des sources d'eau; s'il n'y a pas de sources naturelles, on fait venir l'eau du dehors. Ces villes de refuge doivent être situées à la place des marchés, pour qu'on y trouve des provisions de vivres; il faut qu'elles se trouvent dans des endroits bien peuplés, pour qu'on puisse se défendre contre les parents vengeurs s'ils viennent en force; si la population a diminué, on cherche à l'augmenter. On y fait venir des cohanim, des Lévites. On n'y vend pas d'armes, pas même des armes de chasse : c'est l'opinion de rabbi Néhémiah; les autres docteurs en permettent la vente, mais tous sont d'accord qu'il ne faut pas y faire la chasse en grand, pour que le parent vengeur ne trouve pas d'occasion de fréquenter souvent ces villes de refuge.

On lit dans une autre beraïtha : Si un disciple est interné dans une des villes de refuge, son maître y va pour y rester avec lui, car il est écrit : «pour que celui qui tue par imprudence puisse s'enfuir dans

une de ces villes de refuge et qu'il puisse y vivre» (Deutéronome, IV, 42); or, le disciple ne pourrait pas vivre sans son maître. Rabbi Zera dit : S'il en est ainsi, il ne faut pas prendre des disciples d'une mauvaise conduite, capables de s'exposer à l'internement. Rabbi Johanan dit : Si le maître est interné dans une de ces villes, ses disciples y vont aussi [1].

Rab Asché dit : Celui qui fait ses études ensemble avec les autres fera de grands progrès. Rabbi Jossé, fils de Hanina, dit : Les disciples qui font leurs études isolément méritent d'avoir le cou coupé avec un sabre; il y a plus, ils finiront par devenir fous, et ce qui est encore plus grave, ils finiront par devenir pécheurs. Rabbi dit : J'ai beaucoup appris de mes maîtres, encore davantage de mes collègues, mais c'était de mes disciples que j'ai appris le plus. Rabbi Josué, fils de Lévi, dit [2] : Il est écrit «Cantique de David, je me suis réjoui quand on me dit : Nous irons dans la maison de Dieu [3]» (Psaumes, CXXII, 1). David dit devant le Très-Saint, béni soit-il : Maître de l'univers, j'entends des gens dire : Quand donc ce vieillard mourra-t-il, pour que Salomon, son fils, vienne bâtir le temple et que nous y allions en pèlerinage pendant les fêtes; quand j'entends cela, je me réjouis. Le Très-Saint, béni soit-il, lui répondit : J'aime mieux un seul jour que tu passes à l'étude de la loi que les mille holocaustes que ton fils Salomon offrira devant moi à l'autel.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Éliézer, fils de Jacob, dit : Dans les routes des villes de refuge on voyait dans les carrefours le mot *refuge* écrit sur une colonne dans le chemin qui conduisait à la ville, pour que le meurtrier ne pût pas s'égarer.

Rab Hama, fils de Hanina, commença son sermon de cette *paraschah* [4] ainsi : On conduit les hommes coupables d'homicide par im-

[1] Cependant ni le maître ni les disciples ne sont condamnés à aller dans les villes, s'ils ne veulent pas y aller.

[2] C'était un célèbre prédicateur, qui savait interpréter les passages bibliques de manière à y rattacher d'excellents enseignements.

[3] D'après le sermon de rabbi Josué, il faut traduire le verset : «on dit *à propos de moi :* Nous voulons aller dans la maison de Dieu.»

[4] On sait que de nos jours on trouve le Pentateuque entier divisé en cinquante-quatre parties, appe-

prudence, comme il est écrit : «Dieu est bon et juste, c'est pourquoi il montre aux pécheurs le chemin» (Psaumes, xxv, 8). Si donc Dieu montre le chemin aux pécheurs, à plus forte raison le fera-t-il pour les hommes justes.

Rabbi Simon, fils de Lakesch, dit dans un sermon : Il est écrit : «Si quelqu'un frappe un homme... s'il ne lui a pas dressé d'embûches, mais que Dieu l'ait fait rencontrer sous sa main, je t'établirai un lieu où il s'enfuira» (Exode, xxi, 12 et 13). Est-ce que Dieu peut vouloir occasionner la mort d'un homme? C'est comme l'Écriture le dit ailleurs : «Le mal vient des méchants, comme dit l'ancien proverbe» (I Samuel, xxiv, 14). Voici à quel cas il faut appliquer ces paroles : Deux individus ont commis un homicide; l'un l'a fait volontairement et l'autre par mégarde; ni pour l'un, ni pour l'autre il n'y a de témoins; par conséquent l'un et l'autre restent impunis, l'un n'est pas condamné à mort, ni l'autre à l'internement dans une ville de refuge. Que fait le Très-Saint, béni soit-il? Il les fait venir tous les deux dans la même auberge; celui qui a commis l'homicide volontairement se trouve sous l'échelle, l'autre sur cette échelle, il glisse, tombe sur le premier et le tue par mégarde. Cette fois il y a des témoins, il est donc condamné à l'internement aux villes de refuge, tandis que l'autre qui a commis l'homicide volontaire a reçu son châtiment, puisqu'il est mort sous l'échelle. Voilà comment Dieu fait rencontrer un homme sous la main d'un autre, pour que le dernier tue le premier par mégarde.

Rab Houna dit au nom de rabbi El'azar : Dieu conduit l'homme dans le chemin qu'il s'est choisi lui-même; nous avons liberté entière de nos actions [1].

Rab Houna dit : Un homme a commis un meurtre par imprudence,

lées *paraschah* au singulier (*paraschioth* au pluriel); en lisant un *paraschah* par semaine, on finit tous les ans le Pentateuque. En Palestine, la division était telle qu'on finissait le Pentateuque en trois ans. Les prédicateurs prêchaient le samedi, en citant des passages de la *paraschah* de la semaine.

[1] Le rabbi n'admet donc pas la théorie de la grâce, de la prédestination, d'une race élue. Tout dépend de nous, et chacun de nous a sa destinée dans sa main.

il se sauve dans une ville de refuge; si le parent vengeur le poursuit, l'attrape en route et le tue, il n'est pas condamné à mort[1].

Remarque préalable pour comprendre ce qui suit : On sait que celui qui est interné dans une ville de refuge doit y rester jusqu'à la mort du grand prêtre (Nombres, xxxv, 28). Or, il y a trois catégories de grands prêtres. Depuis le commencement jusqu'au temps du roi Joschiah, le grand prêtre était oint. A partir de cette époque, cette cérémonie ne se faisait plus, dit Raschi; le grand prêtre était inauguré par les huit vêtements qui lui étaient propres. Enfin il y avait les ex-grands prêtres; par exemple, si un grand prêtre est empêché de remplir ses fonctions et remplacé par un autre, plus tard le premier retourne à son poste et le deuxième le quitte.

MISCHNAH.

Fol. 11. La mort du grand prêtre permet au meurtrier de quitter la ville de refuge pour devenir libre, que ce soit le grand prêtre oint, ou le grand prêtre inauguré par ses vêtements, ou l'ex-grand prêtre. Rabbi Joudah ajoute encore un quatrième, c'est le prêtre oint pour la guerre (voy. Deutéron. xx, 2). C'est pourquoi les mères des grands prêtres entretenaient les internés de nourriture et de vêtement, pour qu'ils ne désirassent pas la mort de leurs fils.

MISCHNAH.

Si le grand prêtre est mort après que le coupable a été condamné à l'internement, celui-ci n'est plus obligé d'aller dans les villes de refuge[2]. Si le grand prêtre est mort avant

[1] Ici (fol. 11 r°) rabbi Joudah ou rabbi Néhémiah dit que les huit derniers versets du Deutéronome ont été écrits par Josué après la mort de Moïse. Il n'admet pas que tous les mots du Pentateuque aient été inspirés par le Saint-Esprit à Moïse.

[2] C'est comme s'il était déjà dans la ville pendant la mort du grand prêtre.

la condamnation, et que cette condamnation n'ait eu lieu qu'après qu'on avait nommé un autre grand prêtre, le coupable ira dans une ville de refuge et il y restera jusqu'à la mort du nouveau grand prêtre. Si la condamnation à l'internement a eu lieu pendant la vacance de la place du grand prêtre, ou bien si le meurtrier a tué par mégarde le grand prêtre lui-même, ou bien encore si c'est le grand prêtre qui est le coupable d'homicide par imprudence, l'internement dure jusqu'à la mort du coupable. Celui qui est interné dans une ville de refuge ne doit jamais en sortir, quand même on aurait besoin de lui comme témoin dans une affaire grave, et quand même il aurait été un bon tacticien, comme Joab, fils de Tzrouyah, le général de David, et que la nation aurait besoin de lui comme général d'armée. Comme l'entrée dans la ville de refuge elle-même met le meurtrier à l'abri contre le parent vengeur, de même les annexes de cette ville le mettent également à l'abri. Mais si ce coupable est sorti des dépendances de la ville, dans ce cas, rabbi Jossé, le Galiléen, dit que tout le monde a le droit de le tuer et que le parent vengeur fait même une bonne action s'il le tue. Mais rabbi Akiba dit que personne n'a le droit de le tuer, excepté le parent vengeur, qui a le droit de le faire s'il le veut, mais que ce n'est pas une action méritoire.

GHEMARA.

On lit dans une beraitha : Si l'homme interné dans une ville de refuge y est mort avant la mort du grand prêtre, on peut le sortir pour l'enterrer dans le tombeau de sa famille.

Fol. 12. Mar Zoûtra, fils de Tobiah, dit au nom de Rab : Si l'homme

interné dans une ville de refuge est sorti de cette ville et de ses annexes, et que le parent vengeur le rencontrant là le tue, ce parent est condamné à mort.

Question. — Comment Rab peut-il émettre une opinion contraire à la Mischnah, qui dit que le parent peut le tuer en le rencontrant hors de la ville et de ses annexes?

Réponse. — Rab s'appuie sur la beraïtha où l'on lit : Rabbi Éliézer dit que le parent vengeur, même en rencontrant le coupable hors de la ville de refuge et de ses annexes, n'a pas le droit de le tuer, mais il faut qu'il l'amène devant le tribunal.

On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Akiba dit que si les membres du synhedrin ont vu un individu assassiner quelqu'un, ils ne peuvent pas le condamner à mort sur leur propre témoignage, mais il faut amener le coupable devant un autre synhedrin.

On lit dans une beraïtha : Si l'homme qui a commis l'homicide par imprudence quitte sa ville de refuge, soit qu'il en soit sorti volontairement, soit qu'il l'ait fait par mégarde, il peut être tué. Une autre beraïtha dit, au contraire, que si le meurtrier est sorti de sa ville de refuge volontairement, il peut être tué; mais s'il l'a fait par mégarde, il rentre dans la ville de refuge. Abayé dit que l'opinion de la dernière beraïtha vaut mieux que celle de la première, car la dernière faute qu'il a commise d'être sorti de la ville ne peut pas être plus gravement punie que la première, d'avoir tué un homme. Comme le meurtre n'est puni de mort que s'il est volontaire, et n'entraîne que la peine de l'internement s'il a lieu par mégarde, ainsi la sortie de la ville de refuge ne peut entraîner la mort que si elle a été volontaire, mais elle n'entraîne que l'internement si elle a eu lieu par mégarde.

On lit dans une beraïtha que si un père a tué par mégarde un de ses fils, un autre fils a le droit d'un parent vengeur. Une autre beraïtha dit, au contraire, qu'un fils n'a pas le droit d'un parent vengeur contre son père.

Question. — Comment le fils peut-il être vengeur contre son père?

Rabba, fils de rab Houna, a dit, de même qu'une beraïtha de l'école de rabbi Ismaël, que le fils ne peut pas exécuter la punition prononcée par le tribunal contre son père, excepté si le père est coupable d'avoir voulu convertir un juif au culte des divinités païennes.

Réponse. — La beraïtha qui donne au fils le droit d'un parent vengeur parle du petit-fils du meurtrier, qui veut venger la mort de son père sur son grand-père; l'autre beraïtha parle du fils de meurtrier, et elle dit qu'il n'a pas le droit de venger son frère sur son père [1].

MISCHNAH.

S'il y a un grand arbre à la frontière de la ville de refuge, dont la tige se trouve en dedans et dont les branches soient penchées en dehors, ou bien dont la tige soit en dehors et les branches en dedans, et que l'homme interné se trouve sous la tige ou sous les branches, on prend en considération la position des branches.

GHEMARA.

Rab Asché dit que la Mischnah veut dire qu'on prend en considération *même* la position des branches, et il est sous-entendu qu'on prend en considération à plus forte raison celle de la tige, et toujours en faveur du coupable interné, savoir : Si les branches sont en dehors de la frontière et que le coupable se trouve sous les branches, on ne peut pas le tuer, car les branches dépendent de la tige, et on prend en considération la position de la tige qui est en dedans, c'est donc comme si le coupable se trouvait en dedans. Si c'est la tige qui est en dehors et si le coupable se trouve sous la tige, on prend en considé-

[1] D'après Raschi la différence serait motivée parce qu'on est moins tenu de respecter son grand-père que son père. Je crois que la différence est motivée parce qu'on excuse moins celui qui venge son frère que celui qui venge son père.

ration la position des branches qui sont en dedans, et l'on dit que la tige appartient à la ville comme les branches; par conséquent, le coupable se trouvant sous la tige est en dedans de la frontière, et l'on n'a pas le droit de le tuer.

MISCHNAH.

Si l'homme interné dans une ville de refuge pour avoir commis un homicide par imprudence commet dans cette ville même un nouveau meurtre par mégarde, il est exilé d'une *schkhounah* (quartier) dans une autre [1], car il ne peut pas sortir de la ville à cause de son premier meurtre. Un Lévite [2] qui habite la ville de refuge et qui tue pour la première fois un homme par mégarde, est exilé dans une autre ville de refuge.

MISCHNAH.

Un homme qui, pour avoir commis un homicide par imprudence, arrive dans une ville de refuge dont les habitants veulent lui donner des marques d'honneur, doit leur dire qu'il est meurtrier, et que par conséquent il ne mérite pas ces honneurs. Si les habitants lui répondent qu'ils veulent l'honorer malgré l'accident qui lui est arrivé, il peut l'accepter.

Fol. 13. Les hommes internés doivent payer leur entretien aux Lévites, c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Meyer dit qu'on est obligé de donner aux internés leur entretien gratis.

[1] *Schkhounah* est un groupe de maisons (Traité Abodah zarah, fol. 21 r°).

[2] La Mischnah dit *Lévite*, car les villes de refuge étaient habitées par des Lévites.

Si l'interné était fonctionnaire public avant d'avoir commis l'homicide par imprudence, par exemple s'il était *nassi* ou président du tribunal, il peut, en quittant la ville de refuge pour redevenir libre, retourner à ses fonctions; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit qu'il ne peut pas y retourner.

GHEMARA.

Rab Cahana dit que le désaccord entre rabbi Meyer et rabbi Joudah concernant l'entretien des internés se rapporte seulement aux six villes destinées spécialement au refuge des meurtriers par imprudence, mais qu'ils sont tous les deux d'accord que si ces meurtriers vont dans une des autres quarante-deux villes des Lévites pour s'y mettre à l'abri contre les parents vengeurs, ils sont obligés de payer leur entretien. Rabba dit, au contraire, que le désaccord entre rabbi Joudah et rabbi Meyer se rapporte à ces quarante-deux villes, mais qu'ils sont tous les deux d'accord que dans les six villes destinées spécialement au refuge il faut donner aux internés leur entretien gratis.

MISCHNAH.

Sont condamnés à la peine du fouet : celui qui commet un adultère avec sa sœur, la sœur de son père, la sœur de sa mère, la sœur de sa femme, la femme de son frère[1], la femme du frère de son père, la femme qui est à l'époque de ses menstrues; un grand prêtre qui prend une veuve (Lévitique, XXI, 14); un prêtre qui prend une femme divorcée ou celle qui a pratiqué la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, XXV, 9); un israélite qui prend une femme bâtarde ou une femme israélite qui prend un homme

[1] Il s'agit d'une femme devenue veuve ou divorcée, car pour une femme mariée il y a peine de mort.

bâtard [1]; un individu impur qui mange des choses sacrées ou qui entre dans le temple; celui qui mange la graisse défendue ou le sang; celui qui mange ce qui reste des sacrifices (Exode, xxix, 34), ou le restant des sacrifices qu'on appelle *pigoul* (Lévitique, xix, 7, et vii, 18), ou de la viande sacrée devenue impure (Lévitique, vii, 19); celui qui offre des sacrifices en dehors du temple; celui qui mange du pain levé pendant la fête de Pâques; celui qui mange ou qui travaille le jour du grand pardon; celui qui fait pour son usage une composition comme celle de l'huile d'onction sacrée (Exode, xxx, 32), ou comme celle du parfum sacré (Exode, xxx, 37); celui qui s'oint de l'huile d'onction sacrée (Exode, xxx, 32); celui qui mange la viande d'un animal *nebelah*, mort de sa mort naturelle, ou *trephah*, déchiré par un animal carnivore (ou atteint d'une des maladies énumérées dans le traité Holin); celui qui mange des reptiles défendus; celui qui mange des fruits de la terre avant d'en avoir donné la part du cohen et du Lévite; celui qui mange la dîme du Lévite dont on n'a pas encore donné la part du cohen; celui qui mange la deuxième dîme ou les choses sacrées avant de les avoir rachetées.

On vient de dire que celui qui mange des produits de la terre avant d'en avoir donné la part du cohen et du Lévite est condamné à la peine du fouet. Combien doit-il en manger pour être condamné? Rabbi Simon dit qu'il est condamné s'il en mange même la partie la plus minime. Les

[1] La Mischnah parle aussi des descendants des anciens Guibéonites (Josué, ix, 3); mais ce n'est que pour mémoire, car, à l'époque talmudique, leur race n'existait plus, ils ont fini par se mêler et se confondre complétement avec les Juifs.

autres docteurs disent : Il n'est condamné que s'il en mange au moins *ke-saïth*, une quantité équivalant à celle d'une olive.

GHEMARA.

La Mischnah, en comptant les transgressions de la loi pour lesquelles on est condamné à la peine du fouet, mentionne des crimes qui sont punis de *khareth*, mais elle ne mentionne pas ceux qui sont punis de mort. Elle adopte donc l'opinion de rabbi Akiba; car on lit dans une beraïtha : Rabbi Ismaël dit que ceux qui ont commis un crime puni de mort, comme ceux dont le crime n'est puni que du *khareth*, peuvent être condamnés à la peine du fouet. Rabbi Akiba dit que ceux dont le crime entraîne la peine du *khareth* peuvent être condamnés à celle du fouet; on ne peut pas appliquer là le principe *non bis in idem*, car le *khareth* est une punition du ciel, et le coupable n'a qu'à se repentir pour que Dieu lui pardonne et l'acquitte. Mais ceux qui ont commis un crime puni de mort ne peuvent plus subir la peine du fouet, car le repentir ne les affranchira pas de la peine de mort, et on ne peut pas les punir deux fois. Rabbi Isaac dit que même ceux dont le crime n'est puni que du *khareth* ne peuvent pas être condamnés à la peine du fouet.

Rabbi Ismaël, dit la Ghemara, admet aussi le principe *non bis in idem;* ainsi est-il d'avis qu'un individu ne peut pas être condamné à la fois à payer de l'argent et à subir la peine de mort; il ne peut pas non plus être condamné à la fois à payer de l'argent et à subir la peine du fouet; mais rabbi Ismaël admet qu'on peut infliger à un coupable la peine de mort et celle du fouet, car il pense qu'il n'y a là qu'une seule peine, savoir : la peine de mort rendue plus douloureuse par le fouet.

Rabba dit : Si les témoins ont averti le coupable avant la perpétration du crime qu'il va commettre une action punie de mort, il est condamné à mort, et on ne peut pas, même d'après rabbi Ismaël, lui infliger la peine du fouet.

Rabbi Ismaël veut donc dire seulement que si les témoins, en l'a-

vertissant, lui ont dit «tu vas commettre un acte puni du fouet,» sans mentionner la peine capitale, le coupable est condamné à la peine du fouet, puisqu'on ne peut pas le condamner à mort.

Fol. 16. Rab dit : Celui qui mange des fruits de son champ avant d'en avoir donné la dîme qui appartient aux pauvres est condamné à la peine du fouet, quoiqu'il en ait donné déjà la part du cohen et celle du Lévite. Cette opinion est exprimée également dans une beraïtha par rabbi Jossé.

Les *amé ha-aretz* (hommes du peuple) étaient soupçonnés de ne pas donner sur les fruits de leur champ les dîmes prescrites par la Bible; par conséquent, celui qui en achetait chez ces hommes suspects n'en mangeait pas avant d'en mettre à part les dîmes prescrites. Rabbi Éliézer dit que l'acheteur n'en doit mettre à part que la dîme qui appartient aux Lévites et la deuxième dîme qu'on devait manger à Jérusalem quand on y allait en pèlerinage, ou racheter pour en dépenser l'argent à Jérusalem; mais l'acheteur n'est pas obligé d'en séparer la dîme qui appartient aux pauvres. Les autres docteurs disent que l'acheteur doit aussi séparer la dîme des pauvres.

Fol. 17. En voici les motifs, d'après la Ghemara : Les hommes du peuple, quoiqu'ils négligent de donner la dîme aux Lévites et d'amener la deuxième dîme à Jérusalem, ou de la racheter, ne veulent pas priver les pauvres, et ils leur donnent leur dîme réglementaire; par conséquent, celui qui achète chez ces hommes des fruits du champ n'est pas obligé d'en séparer la dîme des pauvres, d'après rabbi Éliézer, puisqu'il peut être sûr que le vendeur l'a déjà donnée aux pauvres. Les autres docteurs pensent que les hommes du peuple ne veulent pas toujours se donner la peine d'aller porter cette dîme aux pauvres, quoiqu'on ne puisse pas les soupçonner de le négliger par avarice; par conséquent, l'acheteur doit séparer cette dîme des fruits qu'il a achetés[1].

[1] Les Juifs considéraient la dîme des pauvres comme plus sacrée que celle des prêtres, puisque les gens du bas peuple, qui ne se faisaient pas un scrupule de priver les prêtres de leur dîme, ne voulaient pas retenir par avarice la part des pauvres.

MISCHNAH.

Celui qui, rencontrant un nid d'oiseau, prend la mère avec les petits, est condamné à la peine du fouet d'après rabbi Joudah, pour avoir transgressé la loi (Deutéronome, XXII, 6). Les autres docteurs disent qu'il n'a qu'à laisser la mère en liberté et qu'il n'est pas condamné. Règle générale : quand une *lo thassé* (défense) est suivie ou précédée d'un *essé* (commandement) qui doit réparer ou prévenir la faute, on n'a qu'à se conformer au commandement et l'on n'est pas puni pour avoir agi contre la défense. Or, dans notre cas il y a la défense « tu ne prendras pas la mère avec les petits » (Deutéronome, XXII, 6), et le commandement « tu laisseras la mère libre » (*l. c.* 7); et ce commandement doit prévenir ou réparer la faute de la prise de la mère, en la laissant libre.

MISCHNAH.

Fol. 20. Sont condamnés encore à la peine du fouet : celui qui s'arrache les cheveux de la tête par chagrin pour un mort (Deutéronome, XIV, 1); celui qui rase en rond les *peoth* (coins de la tête) pour que les cheveux ne dépassent pas aux tempes le niveau des cheveux de la région du front et de celle de la nuque (Lévitique, XIX, 27); celui qui se rase la barbe (*l. c.*); celui qui se fait des incisions par chagrin pour un mort (*l. c.* 28).

MISCHNAH.

Fol. 21. Est aussi condamné à la peine du fouet celui

qui transgresse la défense de se tatouer le corps (Lévitique, XIX, 28); mais il n'est condamné que s'il fait les deux opérations du tatouage, c'est-à-dire l'action de tracer les caractères et celle de pointiller la peau.

MISCHNAH.

Fol. 22. Celui qui est condamné à la peine du fouet reçoit quarante coups moins un, c'est-à-dire trente-neuf; rabbi Joudah dit quarante (Deutéronome, XXV, 3). Il faut d'abord examiner la constitution et l'état de santé du coupable pour savoir s'il pourra supporter ce nombre de coups; mais les experts doivent toujours fixer un nombre qui peut se diviser en trois parties égales. Exemple : S'ils croient que le coupable ne supportera que huit coups, ils doivent décider de faire donner six coups. Si l'on a jugé d'abord que le coupable pourra supporter le nombre réglementaire de trente-neuf coups, et qu'après lui en avoir donné quelques-uns on voie qu'on s'est trompé, et que le coupable ne pourra pas supporter le nombre entier de trente-neuf, il est acquitté. Si l'on a jugé d'abord qu'il ne pourra supporter que dix-huit coups, et qu'après lui en avoir donné on voie qu'il pourra supporter tous les trente-neuf, il est également acquitté après en avoir reçu seulement dix-huit.

GHEMARA.

Question. — On voit dans notre mischnah que s'il y a deux jugements d'experts, dont l'un conclut à un plus grand nombre de coups et l'autre à un moins grand nombre, on prend toujours la décision qui est favorable au condamné, mais à la condition qu'entre les deux décisions des experts le condamné ait déjà reçu quelques coups. Ce-

pendant nous lisons ailleurs que cette condition n'est pas nécessaire. Voici ce que nous lisons : Si les experts ont jugé que le condamné pourra supporter le nombre réglementaire de trente-neuf coups, et puis que dans un nouvel examen ils aient jugé qu'il n'en supportera pas autant, il est acquitté (il ne recevra que le nombre fixé par le deuxième jugement). Si les experts ont d'abord jugé qu'il ne supportera que dix-huit coups, et que dans un nouvel examen ils aient jugé qu'il supportera tous les trente-neuf, il est également acquitté (après en avoir reçu dix-huit).

Réponse. — Rab Schescheth répondit : Il y a une différence à faire entre le cas où les deux jugements des experts ont lieu le même jour, et celui où ils ont lieu dans des jours différents. Dans le dernier cas on peut admettre que les deux jugements étaient vrais, mais que le coupable est devenu plus fort ou plus faible dans l'intervalle qui s'est écoulé entre ces deux jours. Dans ce cas, la condition d'avoir reçu des coups est inutile. Alors on dit que si le deuxième jugement fixe le nombre à dix-huit, on ne peut pas lui en donner davantage, car il ne le supportera pas. Si le deuxième jugement porte à trente-neuf et le premier à dix-huit, on dit qu'on a déjà fixé le nombre à dix-huit par un jugement qui était vrai quand il fut rendu, on ne peut donc pas lui infliger une punition plus forte, quoiqu'il soit devenu plus robuste.

Mais, dans notre mischnah, il s'agit d'un cas où les deux jugements des experts ont eu lieu le même jour, c'est-à-dire dans un espace de temps où le coupable n'a pu devenir ni plus fort, ni plus faible. Par conséquent, les deux jugements ne peuvent pas être également vrais; si l'un est vrai, l'autre est faux, et il ne compte pas. Si donc ils ont jugé d'abord qu'il supportera trente-neuf coups, et puis qu'ils aient jugé qu'il ne pourra pas les supporter, il faut attendre un autre jour où on le jugera de nouveau, à moins que le coupable n'ait déjà reçu quelques coups et que les experts ne disent qu'il n'en pourra pas supporter davantage, cas dans lequel il est acquitté; car, dit Raschi, il a déjà eu la honte de la punition et l'on ne peut plus lui infliger de nouveau cette honte dans un autre jour. Si les experts ont d'abord jugé qu'il ne pourra supporter que dix-huit coups, et que le même jour ils aient jugé qu'il pourra

supporter les trente-neuf, le premier jugement était erroné et on lui donne les trente-neuf, à moins qu'il n'ait déjà reçu les dix-huit du premier jugement, cas dans lequel il est acquitté; car, étant déjà sorti acquitté, il ne doit plus être ramené pour subir une nouvelle honte.

MISCHNAH.

Un homme a commis un crime pour lequel il est condamné deux fois à la peine du fouet, il doit donc recevoir soixante-dix-huit coups, ayant transgressé deux fois. Si les experts l'ont examiné pour les deux punitions à la fois, il reçoit le nombre qu'ils ont fixé et il est acquitté. Mais s'ils ne l'ont examiné que pour une seule punition, il reçoit le nombre fixé pour la première transgression, et puis, après sa guérison, il recevra encore des coups pour la deuxième transgression.

GHEMARA.

Question. — N'avons-nous pas une beraïtha qui dit que les experts ne doivent pas juger le condamné à la fois pour deux punitions?

Réponse. — Rab Schescheth répondit : Cela dépend du nombre que les experts croient pouvoir fixer. S'ils croient que le coupable ne supportera pas plus de trente-neuf coups, cela ne comptera que pour une transgression, et, après la guérison du condamné, on le punira de nouveau pour la deuxième transgression. Il en est de même si les experts ont fixé le nombre à quarante ou à quarante et un, car alors on ne pourra lui donner que trente-neuf coups, puisqu'il faut un nombre divisible en trois parties égales. Mais si les experts croient que le coupable supportera quarante-deux coups ou davantage, celui-ci aura au moins trois coups sur le compte de la deuxième transgression; par conséquent, on lui donne ces quarante-deux coups, ou davantage, selon le nombre fixé, et il sera complétement acquitté.

MISCHNAH.

L'exécution de la peine du fouet avait lieu de la manière suivante : On attachait les deux mains du coupable à une colonne[1]. Le *hazan* (serviteur de la communauté) saisissait les vêtements pour les déchirer, afin de découvrir la poitrine; une pierre se trouvait derrière le coupable. Le serviteur se tenait debout près de lui, et il avait dans la main une bande en cuir de veau pliée en quatre, à cette bande étaient cousues deux autres bandes en cuir d'âne. Le manche de la bande était long d'un *tophah* (mesure de quatre travers de doigts, voy. Exode, xxv, 25); la bande elle-même était large d'un *tophah;* sa longueur devait dépasser toute la largeur du dos du coupable (quand on le frappait par derrière) pour atteindre le ventre. On divisait le nombre des coups fixé par les experts en trois parties, pour en donner au coupable un tiers par devant et deux tiers par derrière. Le coupable n'était ni debout, ni assis, mais penché. Le serviteur frappait d'une seule main et de toute sa force. Celui qui était chargé de la lecture lisait le passage « si tu n'observes pas et si tu n'exécutes pas les commandements de cette loi. . . Dieu te frappera. . . » (Deutéronome, xxviii, 58 et 59); puis il recommençait; puis il lisait « et vous observerez les paroles de cette alliance... » (Deutéronome, xxix, 8); puis il lisait « et il est miséricordieux, il pardonne le péché. . . » (Psaumes,

[1] Raschi dit que la colonne était enfoncée dans la terre, elle avait la hauteur de deux aunes ou une aune et demie; le coupable était penché sur la colonne, et il avait les mains abaissées et attachées aux deux côtés de la colonne.

LXXVIII, 38), et il recommençait (si la punition n'était pas encore finie).

Si le coupable est mort des coups, le serviteur qui l'a frappé est acquitté; mais si ce serviteur a ajouté un coup au nombre fixé et si le coupable est mort, il est condamné à l'internement dans les villes de refuge. Si les coups ont amené une évacuation involontaire des matières fécales ou une miction involontaire, le coupable est acquitté; car, dit Raschi, il a déjà assez de cette honte, et il ne faut pas l'affliger davantage. Rabbi Joudah dit : Si c'est une femme, il suffit de la miction involontaire; mais si c'est un homme, il n'est acquitté que s'il y a une évacuation involontaire des matières fécales.

GHEMARA.

Fol. 23. On lit dans une beraïtha: On choisit pour frapper le coupable un serviteur qui ait beaucoup d'intelligence et peu de force. Rabbi Joudah n'y attache pas d'importance; le serviteur peut même, dit-il, avoir peu d'intelligence et beaucoup de force. Une autre beraïtha dit que le serviteur élève le fouet avec les deux mains, et qu'il frappe avec une main.

Une autre beraïtha dit : Le juge le plus considérable fait la lecture, un autre compte les coups, et un troisième dit au serviteur à chaque coup : *frappe*.

Samuel dit : Si, après qu'on a attaché le coupable, il s'enfuit du tribunal, il est acquitté. Raschi en donne le motif dans le Traité Schebouoth, parce que cette fuite est une honte pour le coupable; il est donc déjà assez puni (Traité Schebouoth, fol. 28 r°). On lit ailleurs : Si le fouet s'est déchiré au deuxième coup, le coupable est acquitté.

Une beraïtha dit : Si les experts jugent qu'au premier coup le coupable aura l'évacuation involontaire (susmentionnée), il est acquitté; car, dit Raschi, on ne peut pas lui faire une honte pareille devant le tribunal. Mais si l'on juge que cela ne doit arriver qu'après la punition, quand il sortira du tribunal, il reçoit sa punition.

MISCHNAH.

Tous ceux qui ont commis des crimes qui entraînent la peine de *khareth*, s'ils ont subi la peine du fouet, Dieu les acquittera de la peine du *khareth*, car quand le coupable a reçu la honte du fouet, il a expié son crime et il est désormais redevenu notre frère; c'est l'opinion de rabbi Hananiah, fils de Gamaliel. Rabbi Hananiah, fils de Gamaliel, dit encore : Si celui qui commet un seul crime peut perdre sa vie, à plus forte raison celui qui fait une seule bonne action gagnera sa vie. Rabbi Simon dit : Celui qui s'abstient de commettre un crime sera récompensé comme s'il avait fait une bonne action. Rabbi Simon, fils de Rabbi, dit : Le sang est une nourriture dégoûtante, cependant celui qui s'abstient de cette nourriture sera récompensé, à plus forte raison celui qui s'abstient de prendre la propriété d'autrui et des femmes défendues, qui excitent une passion si violente, aura sa récompense pour lui, pour ses enfants et pour les enfants de ses enfants jusqu'à la fin de toutes les générations. Rabbi Hanina, fils d'Akaschia, dit : Dieu a voulu accorder beaucoup de récompenses aux Israélites, c'est pourquoi il leur a donné beaucoup de commandements.

GHEMARA.

Rabbi Simlaï dit dans un sermon : Il y a 613 prescriptions, dont 365 sont des défenses et 248 sont des commandements. Comme moyens mnémotechniques, il rappela les 365 jours de l'année solaire et les 248 organes du corps humain [1]. Rab Hamnouna donne un

[1] Raschi dit : Chaque organe lui rappelle d'exécuter un commandement,

moyen mnémotechnique pour le nombre total de 613; [on sait que les lettres de l'alphabet hébraïque, comme les lettres grecques, représentent des nombres. Or,] le mot *thorah*, la loi, est composé de quatre lettres : *tav*, 400; *vav*, 6; *resch*, 200; *hé*, 5; total, 611; en retranchant du nombre total de rabbi Simlaï les deux commandements : «Je suis ton Dieu,» et «tu n'auras pas d'autre Dieu,» qui forment la base de toute la loi, il reste exactement 611.

Fol. 24. David, continua rabbi Simlaï, est venu, et il a réduit le nombre des prescriptions à 11 seulement, car il est dit : «Psaume de David : Qui séjournera dans ton tabernacle? Qui habitera dans ta sainte montagne? C'est celui qui :

1° Marche en intégrité;

2° Qui exerce la justice et la bienfaisance;

3° Qui dit la vérité telle qu'elle est en son cœur;

4° Qui ne médit pas par sa langue;

5° Qui ne fait pas du tort à son prochain;

6° Qui ne souffre pas la honte de son prochain;

7° Qui méprise les gens qui le méritent;

8° Qui honore les individus qui révèrent Dieu;

9° Qui tient ses promesses confirmées par un serment, fût-ce à son dommage;

10° Qui ne prête pas son argent à usure;

11° Qui n'accepte pas des présents des parties dont il est le juge, pour faire du tort à l'innocent.

Celui qui observe ces onze prescriptions ne sera jamais ébranlé» (Psaumes, XV, 1-5).

Rab Saphra a bien observé la troisième prescription. Raschi rapporte comment il l'a fait. Il avait quelque chose à vendre; un homme se présente pour l'acheter en lui disant : Je te donnerai tant. Rab Saphra faisant précisément sa prière ne pouvait pas lui répondre. Celui-ci, croyant qu'il n'avait pas de réponse parce que son offre n'était pas

et chaque jour de l'année de s'abstenir d'une chose défendue. Je crois qu'il s'agit ici de moyens mnémotechniques, comme celui du mot *thorah*.

suffisante, proposa une plus forte somme. Quand rab Saphra eut fini sa prière, il dit à l'acheteur : Je ne prendrai que la somme que tu m'as offerte la première fois, car j'avais l'intention de l'accepter, et je ne veux pas changer la résolution que j'ai conçue dans mon cœur, quoique je ne l'aie pas prononcée, puisque je ne pouvais pas interrompre ma prière.

Le passage «il ne souffre pas la honte de son prochain» s'applique à celui qui accueille ses parents et ses voisins et prévient leurs besoins pour leur épargner la honte de l'indigence. Le passage «qui ne prête pas son argent à usure» signifie qu'il ne prête pas à usure même à un *nakri* (païen [1]). «Qui n'accepte pas des présents des parties dont il est le juge.» Rabbi Ismaël, fils de Rabbi Jossé, avait à juger le procès de son fermier; celui-ci, pour faire plaisir à son juge, lui apporta des fruits de son propre champ; mais rabbi Ismaël ne voulut pas les accepter.

Quand rabban Gamaliel arrivait à ce chapitre des Psaumes où l'on exige l'observation des onze prescriptions, il pleurait. Comment, disait-il, il faut observer tant de prescriptions pour ne pas tomber ! Si l'on en manque une seule, on sera ébranlé. Mais ses collègues le consolaient. L'Écriture dit : «Celui qui observe ces prescriptions ne sera pas ébranlé;» mais elle ne dit pas : «Celui qui observe *toutes* ces prescriptions...» Il suffit d'en observer une seule (à la condition, bien entendu, de ne pas agir contre les autres).

Le prophète Ésaïe est venu et il a réduit le nombre des prescriptions à six. Il a dit : Celui qui marche dans la justice, qui parle avec droiture, qui rejette le gain acquis par extorsion, qui secoue ses mains pour ne pas accepter de présent (des parties dont il est le juge), qui bouche ses oreilles pour ne pas entendre des paroles de sang et qui ferme les yeux pour ne pas voir le mal, celui-là habitera dans les lieux élevés... (Ésaïe, XXXIII, 15 et 16). «Qui parle avec droiture,» c'est celui qui ne dit pas à son prochain des choses désagréables en présence des autres. «Qui bouche ses oreilles pour ne pas entendre des paroles de sang,» c'est celui qui ne veut pas entendre des paroles

[1] Les rabbins voulaient qu'un juif prêtât à un païen sans usure.

de mépris prononcées contre un tzourba merabanan[1]. Rabbi Éliézer, fils de rabbi Simon, a observé cette prescription. «Qui ferme les yeux pour ne pas voir le mal,» Rabbi Hiya, fils d'Abba, dit : C'est celui qui ne regarde pas les femmes, quand elles sont occupées de blanchissage.

Le prophète Michée est venu et il a réduit le nombre des prescriptions à trois. Car il a dit : Il t'a dit ce qui est bon et ce que Jehovah exige de toi; il n'exige que de faire ce qui est juste, d'aimer la bienfaisance et de marcher avec Dieu, sans chercher à se mettre trop en vue en accomplissant ses bonnes actions en présence des hommes (Michée, vi, 8). Ce passage s'applique même aux actions qu'on ne peut faire qu'en public, comme d'aller accompagner un mort à sa dernière demeure, ou d'aller assister à un mariage pour honorer les jeunes époux. Même dans ces cas, il ne faut pas vouloir se mettre en vue pour que tout le monde voie ses bonnes actions; à plus forte raison quand il s'agit d'une bonne action qu'on ne fait pas d'ordinaire en public[2].

Le prophète Ésaïe a ensuite encore une fois réduit le nombre des prescriptions à deux. Car il a dit : Observez la justice et exercez la bienfaisance (Ésaïe, lvi, 1). Habakouk les a réduites enfin à une seule, car il a dit : Le juste vivra par sa fidélité (Habakouk, ii, 4), c'est-à-dire en restant fidèle à ses principes et à ses paroles.

Rabban Gamaliel, rabbi Éliézer, fils d'Azariah, rabbi Josué et rabbi Akiba étaient en route, et ils entendirent le bruit de la ville de Babylone[3], qu'on pouvait entendre à la distance de 120 milles[4]. Ils se mirent tous à pleurer, à l'exception de rabbi Akiba qui riait. — Pourquoi

[1] *Tzourba merabanan*, jeune élève ou disciple. Les paroles blessantes sont des paroles de sang, car le Talmud dit «rendre le visage blanc» pour dire «faire honte à quelqu'un;» il dit ailleurs : «Faire honte à quelqu'un en le faisant pâlir, c'est lui enlever son sang.»

[2] Voy. S. Matthieu (vi, 1-6), qui exprime les idées données ici par les docteurs qui étaient pharisééns.

[3] Babylone employé par précaution pour Rome.

[4] *Mille* est une mesure juive de 2.000 pas; il me semble cependant que ce mot indique souvent le *mille* romain.

ris-tu? — Et vous, pourquoi pleurez-vous? — Comment? répondirent-ils. Les Cussites[1] qui adorent les divinités païennes sont si heureux, et le temple de notre Dieu est brûlé, et nous ne devons pas pleurer? Mais rabbi Akiba répliqua : C'est précisément ce qui me fait rire. Si Dieu donne tant à ceux qui agissent contre sa volonté, à plus forte raison il rendra heureux ceux qui se conforment à sa volonté. Une autre fois les mêmes docteurs allèrent à Jérusalem. Arrivés au *har ha-tzophim* (la montagne d'où l'on pouvait voir le temple), ils déchirèrent leurs vêtements en signe de deuil. Arrivés à la partie du temple appelée *har ha-baïth*, ils virent un renard sortir du saint des saints; ils se mirent donc à pleurer, excepté rabbi Akiba, qui riait. — Pourquoi ris-tu? — Et vous, pourquoi pleurez-vous? — Comment? dans cette maison personne ne devait entrer à l'exception du grand prêtre[2], maintenant elle est déserte et elle sert de place aux renards, et nous ne devons pas pleurer? Mais rabbi Akiba répondit : C'est précisément ce qui me fait rire. En voyant les prédictions sinistres accomplies, j'ai la conviction que les prophéties consolantes s'accompliront aussi. Et ils lui dirent : Akiba, tu nous as consolés.

[1] Cussites, par précaution, pour Romains.

[2] Le texte cite un passage où il est dit qu'un étranger ne devait pas y entrer; on pourrait donc croire qu'il s'agit d'une place où les Lévites ou les prêtres pouvaient entrer; mais on parle ici du saint des saints, où le grand prêtre seul pouvait entrer.

TRAITÉ EDJOTH.

PREMIÈRE DIVISION.

MISCHNAH.

Pourquoi a-t-on enregistré les paroles de Schamaï et de Hillel qui ne sont pas acceptées? C'est pour donner une leçon aux générations futures, que personne n'a le droit de persister dans son opposition, puisque les pères du monde (Schamaï et Hillel) ont renoncé à leurs oppositions.

MISCHNAH.

Comme on n'adopte que l'opinion de la majorité, pourquoi a-t-on enregistré celle d'un seul docteur qui est en opposition avec celle de plusieurs? C'est parce qu'un tribunal (ou un juge) pourrait voir (quelque part dans une beraïtha) les paroles du docteur isolé (sans savoir que cet homme est seul de son opinion), et il pourrait s'appuyer sur elles (parce que ce sont les paroles d'un docteur illustre). Or, un tribunal ne peut abolir la décision d'un autre tribunal qu'à la condition de lui être supérieur par le savoir et par le nombre. S'il lui est supérieur par le savoir seul et non pas par le nombre, ou bien par le nombre seul et non pas par le savoir, il ne peut pas abolir sa décision; il faut ab-

solument qu'il lui soit supérieur à la fois par le savoir et par le nombre.

REMARQUE : Ces paroles de la Mischnah semblent supposer le cas où le docteur isolé est un homme illustre, comme Schamaï et Hillel qu'elle vient de mentionner, et dont le nom et l'opinion seront connus, ou se trouveront dans une beraïtha qui sera lue par le tribunal qui voudrait rendre une décision conforme à cette opinion, sans savoir que cette opinion est isolée. Dans ce cas, le tribunal rendra une décision erronée; car ce docteur, si grand qu'il soit par son savoir, n'a pas pu abolir la décision de ses adversaires, puisque la supériorité du savoir seule ne suffit pas, et qu'un docteur ou juge ne peut pas abolir le jugement des autres docteurs s'il ne leur est pas supérieur par le savoir et aussi par le nombre de ses adhérents. On a voulu empêcher les tribunaux et les juges de rendre des décisions erronées en s'appuyant sur les paroles d'un docteur illustre, ne sachant pas que ces paroles sont celles de la minorité; c'est pourquoi on a enregistré dans la Mischnah l'opinion de ce docteur à côté de celle de la majorité, afin que les tribunaux ou les juges sachent que ce docteur est isolé, et afin qu'ils ne s'appuient pas sur lui.

MISCHNAH.

[Rabbi Joudah exprime autrement le motif qui a fait enregistrer l'opinion isolée à côté de celle de la majorité.] אם כן, למה מזכירין רברי היחיד בין המרובין? לבטלן: שאם יאמר האדם כך אני מקובל... S'il en est ainsi, dit-il (s'il faut suivre la majorité), pourquoi a-t-on enregistré l'opinion isolée à côté de celle de la majorité? C'est pour l'abolir, car un homme pourrait avoir reçu en tradition cette opinion (sans savoir de qui elle vient, et croire par conséquent qu'elle est admise par tous) et vouloir s'y conformer; dans ce cas on lui dira : Ta tradition est l'opinion isolée de tel docteur (et elle est contraire à celle de la majorité).

REMARQUE : On a vu qu'on vient d'expliquer pourquoi on enregistre l'opinion d'un homme illustre comme Schamaï et Hillel. Rabbi Joudah ajoute

quelque chose de plus : il donne le motif de l'enregistrement d'une opinion isolée, même quand elle ne vient pas d'un homme illustre, mais d'un docteur ordinaire. Car chaque docteur peut avoir des disciples, ces disciples peuvent propager ses opinions et les transmettre à d'autres personnes, lesquelles personnes, ayant reçu cette tradition, peuvent en ignorer l'origine et la prendre pour l'opinion générale de la synagogue. Cette origine peut d'autant plus être ignorée que l'opinion vient d'un homme moins illustre; on pourrait la prendre pour l'opinion générale et s'y conformer, si son origine n'était pas indiquée dans la Mischnah.

Comme je m'écarte ici de l'interprétation des commentaires, et que ce passage de la Mischnah a une grande importance, il faut que je justifie ma nouvelle interprétation.

1° D'abord, parlons de l'importance et de l'origine de la décision de la Mischnah. C'est ici le seul passage où le rédacteur de la Mischnah nous dit lui-même quel degré d'autorité il attribue à sa rédaction. Le rédacteur établit que tout ce que la Mischnah a décidé doit avoir force de loi, à moins qu'une assemblée supérieure en savoir et en nombre ne vienne l'abolir. Le rédacteur établit encore que, si la Mischnah dit qu'un seul docteur professe telle opinion et que la majorité ait rendu une décision contraire, c'est cette décision qui a force de loi. Il va sans dire que cette décision de la majorité pourra également être abolie par une assemblée supérieure en savoir et en nombre, mais non pas par une assemblée à laquelle il manque la supériorité du savoir ou celle du nombre.

Ces deux décisions sont purement rabbiniques; elles n'ont rien de commun avec le précepte mosaïque : «Il faut suivre l'opinion de la majorité» (Exode, XXIII, 2; voy. l'interprétation de ce verset, Traité Synhedrin, fol. 2 recto); car la Bible parle, d'après l'interprétation du Talmud, d'un cas où plusieurs, s'assemblant pour rendre une décision dans un procès, ne sont pas d'accord entre eux. Mais elle ne dit pas que les docteurs qui veulent juger un procès ou rendre une décision dans un endroit, par exemple à Babylone, doivent renoncer à leur opinion, parce que des docteurs plus nombreux ont rendu une décision contraire dans la ville de Jabné ou de Rome. Si donc rabbi Joudah, par exemple, ou rabbi Meyer, a, comme président d'un tribunal, rendu une décision avec le consentement de ses collègues ou subordonnés, cette décision est valable d'après la loi mosaïque, quoiqu'elle soit attribuée, dans la Mischnah, uniquement au chef de ce tribunal, et présentée comme opinion isolée et contraire à ce que des docteurs nombreux ont établi, chacun

dans sa ville, avec le consentement de ses collègues. Les successeurs qui veulent s'appuyer sur un précédent sont donc libres, d'après la loi mosaïque, de choisir celui de la décision présentée dans la Mischnah comme opinion isolée ou comme celle de la minorité, comme ils peuvent préférer celle qui est présentée comme ayant pour elle la majorité des docteurs. La Bible n'a pas dit non plus que la décision rendue, même à l'unanimité, par le grand synhedrin de Jérusalem doit avoir force de loi pour toutes les générations futures. Chaque tribunal est donc libre de rendre une décision contraire à celle de son prédécesseur.

Mais si la Bible garde le silence sur ces points, on comprend que la tradition a dû restreindre cette liberté de chaque tribunal d'agir à sa guise, sans avoir égard à ses contemporains ni à ses prédécesseurs. Pour donner plus de stabilité aux décisions des synhedrins et pour maintenir l'unité de la nation, la loi rabbinique, ou la tradition, a dû mettre des conditions à cette liberté. On ne pouvait pas admettre que chaque juge obscur d'une petite ville pût agir contrairement aux idées admises à l'unanimité ou à une grande majorité par les synhedrins composés des hommes illustres de la nation. On ne pouvait pas admettre non plus que les idées admises à l'unanimité ou à une grande majorité par les membres du synhedrin pussent être remises en question par leurs successeurs. D'autre part, aucun juge ni aucun synhedrin ne pouvait se déclarer infaillible, et aucun docteur en Israël, ni aucune assemblée, ne pouvait et ne voulait imposer ses idées et leur attribuer la force de loi comme aux paroles bibliques. On a donc fini par établir les deux décisions rabbiniques mentionnées dans la Mischnah.

2° Ces deux décisions rabbiniques de la Mischnah se sont-elles maintenues dans la suite? Voyons d'abord la première décision : Tout ce que la Mischnah a décidé doit avoir force de loi et ne peut être aboli par les successeurs, à moins qu'ils ne soient supérieurs aux auteurs de la Mischnah par le savoir et par le nombre. Cette décision s'est généralement maintenue par les *amoraïm* (auteurs de la Ghemara) qui sont venus au monde après la rédaction de la Mischnah; tout ce qui a été décidé par les *thanaïm* (prédécesseurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah) a eu pour les *amoraïm* force de loi. Ils pouvaient abolir la décision prise par les auteurs de la Mischnah, s'ils leur étaient supérieurs en savoir et en nombre. Mais il n'y a pas un seul exemple où les *amoraïm* aient invoqué cette supériorité pour abolir une loi des *thanaïm* qui étaient leurs prédécesseurs. On pouvait peut-être, dans certains cas, invoquer la supériorité du nombre, mais jamais celle du savoir. On exaltait toujours le passé aux dépens du présent. «Si nos prédécesseurs, dit le Talmud,

étaient des anges, nous sommes de simples mortels; si nos prédécesseurs étaient des hommes, nous sommes des ânes.» Puis la modestie était considérée par les talmudistes comme la plus grande vertu, la vertu par excellence. On ne comprenait pas un docteur en Israël qui ne fût pas un homme très-modeste. Qui aurait donc osé dire, qu'il a le droit d'abolir la décision de ses prédécesseurs, parce qu'il est plus savant qu'eux? On trouve cependant des exceptions rares, comme *Rab,* qui a reçu son diplôme de juge et du titre de *rabbi* après la rédaction de la Mischnah, et qui s'est permis, dans les cas rares, de se mettre en opposition avec les *thanaïm* ses prédécesseurs, parce qu'il était disciple de rabbi Joudah, le rédacteur de la Mischnah, et, par conséquent, son contemporain. Et encore, c'est rarement lui-même qui a nettement déclaré son opposition. Ce sont ses successeurs qui lui accordaient ce droit d'opposition, comme si la défense de la Mischnah ne se rapportait pas aux contemporains de son rédacteur, quoique ses disciples.

La deuxième décision de la Mischnah porte : Si la Mischnah dit qu'un seul docteur professe telle opinion et que la majorité a rendu une décision contraire, c'est cette décision qui a force de loi. La deuxième décision de la Mischnah fut complétement rejetée par les *amoraïm* (les successeurs de la Mischnah). Ils avaient, je crois, des motifs puissants pour ne pas accepter cette décision. D'abord, quand la Mischnah dit que tel docteur illustre a émis, comme chef d'une école et président du synhedrin de son pays, une opinion contraire à celle que la majorité des docteurs a émise, chacun dans son pays, elle ne dit jamais combien de docteurs composaient cette majorité; la Mischnah se contente de la formule «et les sages disent,» et très-souvent il n'y avait que deux ou trois sages, et parfois même un seul chef d'école avec ses disciples; de sorte que si ce docteur, dont l'opinion est présentée comme celle d'un seul homme, avait plus d'élèves que ses adversaires, il pouvait bien avoir la majorité pour lui. La Mischnah a souvent une autre formule pour nous faire connaître quelle est l'opinion qui a pour elle la majorité. Elle dit : «Dans tel cas, il faut rendre telle décision, tel rabbi est d'un avis contraire.» L'idée de ce rabbi présente donc l'opinion isolée; tandis que l'idée contraire, étant anonyme, a l'air d'être l'opinion générale. Or, on sait que ces opinions anonymes sont le plus souvent l'opinion d'un seul homme, d'ordinaire celle de rabbi Meyer, souvent celle d'un autre docteur. Comment donc se lier les mains par une majorité qui n'en est pas une? Ainsi la deuxième décision de la Mischnah fut-elle rejetée à l'unanimité. Il est vrai que la Ghemara ne dit pas qu'elle rejette cette décision; aucune assemblée ne s'est formée pour la rejeter officiellement. Mais on n'avait pas besoin de le faire; il suffit de ne pas l'accepter.

Je dis que cette décision fut rejetée à l'unanimité. En effet, dans tout le Talmud on trouve des passages où l'on objecte à quelqu'un des *amoraïm,* les successeurs de la Mischnah, qu'il est en contradiction avec l'opinion émise par cette Mischnah, et, dans tous ces passages, on se contente de répondre qu'il peut s'appuyer sur *un seul des thanaïm* qui est de son avis, d'autant plus que ce *thana,* qui est représenté dans la Mischnah ou dans une beraïtha comme étant seul de son opinion, était chef d'école et pouvait avoir de nombreux adhérents parmi ses disciples, ses subordonnés et même ses collègues.

3° Quant aux commentaires, dont l'interprétation ne me semble pas admissible, je n'en veux citer que quelques-uns. La Mischnah dit littéralement : ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו : שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו..... «Pourquoi mentionne-t-on les paroles d'un homme seul à côté de celles de plusieurs, puisqu'on n'adopte que celles des plusieurs? C'est que peut-être un tribunal verrait les paroles de l'homme seul et qu'il pourrait s'appuyer sur lui; or, un tribunal ne peut pas abolir les paroles d'un autre tribunal, à moins qu'il ne lui soit supérieur en savoir et en nombre; s'il est supérieur en savoir et non pas en nombre, ou en nombre et non pas en savoir, il ne peut pas abolir ses paroles; il faut qu'il lui soit supérieur en savoir et en nombre.» Maïmonide dit en commentaire : «La Mischnah veut dire que si un tribunal a rendu un jugement conformément à l'opinion de l'homme isolé, un autre tribunal ne peut pas abolir ce jugement pour se conformer à l'opinion de la majorité, à moins que le deuxième tribunal ne soit supérieur en savoir et en nombre à ce tribunal qui a rendu un jugement conformément à l'opinion de l'homme isolé.» Il est donc, d'après Maïmonide question de deux tribunaux qui sont tous les deux postérieurs à la rédaction de la Mischnah. Le premier tribunal a vu dans la Mischnah l'opinion d'un homme isolé opposée à celle de la majorité, il a suivi l'homme isolé et *il a bien fait!* L'autre vient après le premier, il lit aussi la Mischnah et il veut suivre l'opinion de la majorité, et *il fait mal!* parce que le premier a adopté l'opinion de la minorité. Cependant, la Mischnah dit très-explicitement : «Pourquoi mentionne-t-on les paroles d'un homme isolé à côté de celles de plusieurs, puisqu'on n'adopte que *celles de plusieurs?*» Comment donc le premier tribunal a-t-il bien fait d'adopter l'opinion de l'homme isolé? D'autre part, si le premier tribunal a mal fait d'adopter l'opinion de l'homme isolé, pourquoi le deuxième ne pourrait-il pas casser le jugement qui est évidemment erroné? La Mischnah disant qu'on n'adopte que *celles de plusieurs,* et le premier tribunal ayant agi contrairement à la Mischnah, en adoptant

l'opinion de l'homme isolé, est comme celui qui rend un jugement contre les paroles explicites de la Mischnah. Or le Talmud a établi le principe *taah bidbar mischnah hozer,* si quelqu'un a rendu un jugement contre les paroles explicites d'une mischnah, le jugement n'a aucune valeur (voy. plus haut, p. 7).

Un autre commentateur, rabbi Abraham, fils de David, connu par les initiales *raabad,* admet que les juges postérieurs à la rédaction de la Mischnah doivent adopter d'ordinaire l'opinion de la majorité, mais *beschaath ha-dehak,* dans le cas d'un besoin pressant, ces juges peuvent adopter celle de l'homme isolé. Voici comment il explique la Mischnah : «Pourquoi mentionne-t-on les paroles d'un homme isolé à côté de celles de plusieurs, puisqu'on n'adopte que celles de plusieurs? C'est pour que, si un tribunal voit les paroles de l'homme isolé, il puisse s'appuyer sur lui (sous-entendu, dans le cas d'un besoin pressant), car (autrement) un tribunal ne peut pas abolir les paroles d'un autre tribunal, à moins qu'il ne lui soit supérieur en savoir, etc.» Cette interprétation n'est pas admissible, car la condition d'un *besoin pressant* manque complétement dans la Mischnah, et l'on ne peut pas le sous-entendre. Du reste, je ne connais pas de besoin pressant qui oblige à rendre un jugement contre la loi. S'il y a un danger réel d'exécuter une loi, le tribunal pourra, pour le moment, prendre en considération ce danger, quand même il n'aurait aucun appui dans l'opinion d'un homme isolé; mais cela sera alors un cas qui est tout à fait en dehors du domaine légal; cela sera alors ce que le Talmud appelle *horaoth schaah,* jugement temporaire selon les circonstances. La construction de la phrase ne se prête pas non plus à cette interprétation; car la Mischnah dit *ve-ysmoch ,* «et» il pourrait s'appuyer, et elle ne dit pas *ysmoch,* pour qu'il puisse s'appuyer.

Enfin, on trouve dans le Talmud, presque à chaque page, qu'un docteur postérieur au rédacteur de la Mischnah rend une décision; on lui objecte que la Mischnah a décidé autrement, et l'on répond que ce docteur s'appuie sur la décision qui est représentée dans la Mischnah comme étant l'opinion isolée de quelque *thana,* et l'on trouve cette réponse suffisante, *sans qu'on dise* jamais quel était le *besoin pressant* qui avait obligé ce docteur de suivre l'opinion isolée. Il est donc évident que tous les *amoraïm* se permettaient de choisir l'opinion isolée de la Mischnah, sans aucun besoin pressant, uniquement parce que cette opinion leur paraissait souvent être la meilleure.

Le même commentaire, le *Raabad,* et le thossephoth Iom tob admettent aussi une autre interprétation: «Pourquoi a-t-on mentionné les paroles d'un homme isolé à côté de celles de plusieurs? C'est pour que le tribunal, qui trouvera les paroles de l'homme isolé bonnes, puisse s'appuyer sur lui» sans aucun

besoin pressant. Cette interprétation renferme une contradiction en elle-même; car la Mischnah demande : «Pourquoi mentionne... *puisqu'on n'adopte que celles de plusieurs* et non pas celles de l'homme isolé;» elle ne peut donc pas dire : *Pour que le tribunal puisse adopter l'opinion de l'homme isolé.*

Ce qui a fait que tous les commentaires ont donné les interprétations susmentionnées, c'est qu'ils ne voulaient pas admettre que les auteurs de la Ghemara aient rejeté une décision des rédacteurs de la Mischnah. Cependant il arrive très-souvent que la rédaction de la Mischnah enregistre exclusivement l'opinion de certains docteurs et passe sous silence celle de leurs adversaires. Dans ce cas, elle voulait évidemment qu'on suivît l'opinion qu'elle a enregistrée. Mais rabbi Hiya ou rabbi Oschia sont venus rédiger une beraïtha dans laquelle ils ont enregistré l'opinion opposée et passé sous silence celle qui est inscrite dans la Mischnah. La Ghemara vient ensuite adopter l'opinion inscrite dans la Beraïtha. Eh bien, dans ces cas, et ils sont nombreux, rabbi Oschia (qui était postérieur à la rédaction de la Mischnah) et la Ghemara sont évidemment en opposition avec la rédaction de la Mischnah.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES TERMES TECHNIQUES.

אחריות *ah'ariyoth*, pluriel de *ah'arith*. Or, *ah'arith* signifie ce qui reste à la fin, la réserve, la récompense (Proverbes, XXIII, 18), le dédommagement, la garantie, ce qu'on espère obtenir à la fin, la garantie de remboursement ou de dédommagement dans les cas de risques. C'est dans le dernier sens qu'il faut comprendre le mot *ah'ariyoth* dans le Talmud. Il peut arriver qu'un individu vende un immeuble qu'il n'a pas le droit de vendre ou qui est exposé à être saisi par son créancier; le propriétaire légitime ou le créancier peut donc l'enlever à l'acheteur. Dans ce cas, le vendeur devait rembourser l'acheteur si la vente avait eu lieu avec *ah'ariyoth,* avec la garantie de remboursement; mais il ne devait rien à l'acheteur si la vente avait eu lieu sans *ah'ariyoth.*

איכר *ykhar*, un homme qui cultive la terre d'un autre pour être payé en argent, sans avoir de part dans les produits de cette terre.

אכרזתא *akheraztha*, proclamation. Les ventes judiciaires des terrains se publiaient à plusieurs reprises, afin que tous ceux qui avaient des réclamations à faire se présentassent pour les faire valoir, et qu'il y eût beaucoup d'acheteurs.

אמנה *amanah* [*schtar*], un acte de confiance; exemple : un individu, pensant qu'il aura besoin plus tard d'emprunter de l'argent à quelqu'un, lui remet d'avance un acte de prêt, car il a confiance

en lui et qu'il n'abusera pas de cet acte pour réclamer l'argent sans l'avoir prêté.

אמורא *amora*, pluriel *amora-im*, de *amor*, dire, expliquer. Ce mot désigne les docteurs postérieurs à la rédaction de la Mischnah, qu'ils expliquaient. Leurs sentences se transmettaient verbalement, tandis que celles des *thana-im* (les prédécesseurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah) étaient écrites dans une mischnah ou une beraïtha. C'est pourquoi, quand la Ghemara cite les sentences des *amora-im*, elle emploie le mot *ithmar* (la forme réciproque, appelée *hithpaël*, du verbe *amor*), il s'est dit ou on a dit; quand elle cite celles des *thana-im*, elle emploie le mot *thanou*, la traduction chaldéenne de *schanou*, de *schanah*, dans le sens *enseigner dans une mischnah* ou dans une beraïtha (qui s'appelait aussi *mischnah*[1]). La Ghemara donne à la sentence des *thana-im* le nom de *mischnah*, celle des *amora-im* s'appelait *memra* (Ghitin, fol. 42 v°), parole, ou *schmaatha* (Ghitin, fol. 41 r°), ce qu'on a entendu. On donnait aussi le nom d'*amora* à celui qui répétait au public, à haute voix, ce qu'un autre docteur lui disait à voix basse (Ghitin, fol. 43 r°; Kidouschin, fol. 31 v°; Berakhoth, fol. 56 r°).

אריס *aris*, un homme qui cultive le champ d'un autre pour avoir une part des produits de ce champ.

בגרות *bagrouth*, de la forme verbale au *kal bakhor*, au paël *bakher*, mûrir (*khaf* changé en *ghimal*), maturité, indique la deuxième majorité d'une fille, qui la rendait mûre et complétement indépendante de son père. (Voy. ma traduction du Traité Khethouboth). On reconnaissait cette maturité à de certains changements survenus dans les mamelles (Traité Nidah, fol. 47); on pensait

[1] Il paraît cependant que parfois on écrivait les sentences et les discussions des *amora-im*; car on trouve parfois l'expression *mathenou* appliquée aux *amora-im* (Ghitin, fol. 35 r°; Schabbath, fol. 129 r°).

que, quand ces changements arrivent, elle perd peu de sang par la première cohabitation (Jebamoth, fol. 59 r° et fol. 60 r°). Ces changements arrivaient, d'après Samuel, six mois après la première majorité (voy. ma traduction du Traité Khethouboth, p. 22). On trouve dans la Ghemara le verbe *bagar*, mûrir, vieillir, se rapportant à la voix : *bagar kola*, la voix de la femme a vieilli; elle parlait d'abord comme une jeune personne, puis le timbre a changé (Traité Baba bathra, fol. 167). On sait qu'un garçon arrivait à la majorité religieuse à l'âge de treize ans accomplis et une fille à l'âge de douze ans accomplis. (A l'époque talmudique, l'âge ne suffisait pas : l'individu devait en outre présenter deux poils sur une partie quelconque du corps; mais, déjà à l'époque des Tossephoth, on ne cherchait plus les poils, l'âge seul suffisait; voy. ma traduction de Baba bathra et aussi Traité Nidah, fol. 52 v°; Tossephoth, article *ad schethekhalkhel.*) La fille se distinguait d'un garçon en ce sens que le père avait dès l'époque biblique certains droits sur sa fille mineure, mais il n'en avait aucun sur son fils mineur. Comme la fille arrivait à sa majorité religieuse quand elle était encore trop jeune, à l'âge de douze ans, le père conservait certains droits sur elle, et elle ne devenait complétement indépendante que six mois plus tard, quand elle était devenue *bagroth.*

Nous avons parlé jusqu'à présent de la majorité traditionnelle. antérieure à l'époque talmudique; mais la loi rabbinique a établi pour les garçons et pour les filles la majorité civile, la majorité de transactions, qui arrivait à l'âge de vingt ans accomplis (d'après quelques docteurs, à l'âge de dix-huit ans). Ainsi un jeune garçon qui n'avait pas vingt ans ne pouvait ni vendre un champ, ni acheter, et il était incapable de déposer un témoignage dans les affaires civiles. (Voy. les détails dans ma traduction du Traité Baba bathra.)

בדיקות *bedikouth*, recherches, enquêtes.

בי דינא *bè dina* et בית דין *beth din*, maison de justice, tribunal, ma-

gistrat. Cette expression désignait l'autorité suprême de la ville, qui rendait la justice et administrait toutes les affaires publiques. *Beth din* indique souvent le tribunal suprême de la nation (Traité Ghitin, fol. 55 v°).

בן נח ben Noah', fils de Noé; cette expression désigne les païens en général. Je crois qu'elle désigne souvent une certaine nation à l'exclusion des autres païens, comme *nakheri* (voy. article *nakheri*).

ברייתא *beraïtha*, de *bara*, dehors. Ce mot indique un recueil de sentences des docteurs prédécesseurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah, qui, au lieu d'être insérées dans cette Mischnah, en ont été exclues par le rédacteur, mais recueillies par d'autres rédacteurs, qui en ont fait des recueils divers sous le nom de *beraïthoth*.

גט *ghet*, lettre de divorce; souvent le mot est synonyme de *schtar*, acte.

גמרא *ghemara*. Ce mot avait primitivement le sens de complément, de *gamar*, accomplir. Après la rédaction de la Mischnah, les docteurs y ont ajouté des commentaires ou des sentences nouvelles à propos de chaque mischnah. C'est l'ensemble de ces commentaires et de ces sentences qui entourent la Mischnah comme un glossaire, qu'on appelle *ghemara* (voy. Baba Metzia', fol. 33, Raschi). Comme cette *ghemara* était devenue le principal objet d'étude, et qu'elle contenait toutes les sentences et les notions traditionnelles, on en forma un verbe *gamar*, étudier; un adjectif *gamir*, un homme instruit; et l'on emploie aussi le substantif *ghemara* dans le sens de tradition, par opposition à *sebara*, raisonnement. Ainsi trouve-t-on souvent la locution *gamir vesabir*, un homme instruit et intelligent; *y baith ema ghemara. . . sebara*, si tu veux, je te dirai que c'est une tradition; si tu veux, je te dirai que son propre raisonnement lui a fait concevoir cette idée; *gmire*, nous avons une tradition.

גר תושב *gher thoschab*, prosélyte non naturalisé, ou prosélyte de la porte.

גורם *gorem*, גרמא *gerama*. *Gorem* est celui qui est la cause indirecte de quelque chose; *gerama* est la cause indirecte elle-même.

דינא דגרמי *dina degarmi*, procès pour la cause indirecte. Il faut distinguer entre le mot *de-garmi* et *gerama*. Les causes indirectes ne se ressemblent pas entre elles. D'ordinaire, quand on est la cause indirecte d'un dommage, on est acquitté; cependant, si la cause est plus ou moins directe, on est condamné d'après certains docteurs. Dans le premier cas, la cause est appelée *gerama;* dans le deuxième cas, on l'appelle *garmi*, qui est, je crois, la traduction chaldéenne de עצמי *a'tzmi* (car *gerem* est la traduction chaldéenne de *ètzem*, et *a'tzmi* vient de *ètzem*, comme *garmi* de *gerem*). Or *be-a'tzmi* signifie *j'étais la cause moi-même;* de même *garmi*, j'étais la cause *moi-même*, je suis considéré comme étant la cause directe du dommage, comme l'ayant fait moi-même. Le mot *legarmeh* s'emploie comme traduction de *leatzmo*, pour soi-même (Traité Moed Katan, fol. 25 v°; Thaanith, fol. 14 v°).

הזמה *hazamah*, démenti des témoins par un *alibi*. On a donné à ce démenti le nom de *hazamah*, qui vient du verbe *zamam*, avoir dessein de faire quelque chose, parce que l'Écriture emploie ce verbe à propos de l'*alibi* (Deutéronome, XIX, 16-19), selon l'interprétation talmudique.

הכחשה *hakhek'aschah*, contradiction.

הלכה *halakhah* et הילכתא *hilkhatha*, du verbe *halakh*, marcher, progresser, s'étendre, se propager, se généraliser, se transmettre. Le substantif *halakhah* ou *hilkhatha* veut dire pratique ou opinion générale ou traditionnelle; plus tard le mot a reçu l'acception de loi établie ou traditionnelle [1].

[1] On traduit généralement ce mot par *loi établie*, et je l'ai souvent tra-

ועד *vaa'd*, réunion, surtout réunion des savants; ce mot correspond à *moed*, de la Bible; *beth ha-vaa'd*, maison de réunion ou académie, synonyme du mot *yeschibah*, séance, réunion, école, académie. Comme il y avait beaucoup d'académies dont les membres, et surtout les chefs, étaient des hommes illustres, les plaideurs qui avaient un procès dans une ville voisine, préféraient

duit ainsi moi-même; mais j'ai changé d'avis par les motifs suivants :

1° La Ghemara oppose le mot *halakhah* au mot *thekanah* (Traité Baba Metzia', fol. 112 v°), loi nouvellement établie, et elle donne à *halakhah* le sens de loi traditionnelle.

2° *Halakhah* est synonyme de *schmaa'thetha*, loi entendue, traditionnelle.

3° Très-souvent le mot *hilkhatha* est employé par la Ghemara là où il ne s'agit pas du tout d'une loi quelconque, par exemple : *Ve-hilkhatha scheheydou bebath ah'ath wehouzmou* (Traité Baba kama, fol. 73 r°); l'opinion générale est que la Mischnah parle d'un cas où les deux témoignages ont été faits ensemble, et ont été ensuite démentis.

4° La Mischnah ou la Beraïtha ayant cité deux docteurs qui ne sont pas d'accord entre eux sur un certain sujet, elle ajoute souvent *ve-halakhah*, et l'opinion générale ou la tradition s'accorde avec l'un ou l'autre de ces docteurs. La Ghemara dit : *Ein lemedin halakhah mithokh mischnah*, on n'apprend pas la loi d'une mischnah; c'est-à-dire quand la Mischnah dit que la *halakhah* s'accorde avec tel docteur, on ne prend pas pour cela l'opinion de ce docteur comme une loi établie et indiscutable. Pourquoi? C'est que dans la Mischnah le mot *halakhah* ne veut pas dire *loi établie*, mais *opinion générale*; tandis qu'à l'époque talmudique, le mot *halakhah* s'employait déjà le plus souvent dans le sens de *loi* traditionnelle.

5° Rabbi Joh'anan dit à ses disciples : «Quand je vous dis que la *halakhah* est d'accord avec tel docteur, vous ne devez pas vous y fier pour mettre cette idée en pratique; il faut que j'ajoute le mot *lemaa'sseh*, pour la mettre en pratique.» Il est évident que si rabbi Joh'anan comprenait le mot *halakhah* dans le sens de *loi établie*, il n'aurait pas besoin d'ajouter *lemaa'sseh*, pour être mis en pratique. Mais rabbi Joh'anan, qui était contemporain de Rab, disciple de Rabbi, le rédacteur de la Mischnah, employait encore le mot *halakhah*, comme la Mischnah, non pas dans le sens de *loi définitive*, mais dans le sens d'*opinion générale*.

se faire juger par ces académiciens, que confier leur procès aux juges de leur ville (voy. fol. 23).

זוז *zouze*, est synonyme de *denar*.

חבר *h'aber*. Ce mot signifie compagnon, associé. Or les hommes de lettres vivaient toujours en société; car, après leurs travaux de la journée dans les champs ou dans les ateliers, ils s'associaient le soir dans les maisons communales destinées à l'étude, ou ils se réunissaient chez un maître illustre pour s'instruire par ses leçons; on ne faisait jamais d'études isolément (voy. p. 183). De là *h'aber*, savant, homme d'étude. On donnait le nom de *h'aber* par extension à un païen lettré (Traité Ghitin, fol. 10), ou à un *khouthi* ou un *tzdouki* lettré (Nidah, fol. 33 v°). On donnait aussi le nom de *h'aber* à une nation (Traité Betzah, fol. 6 r°; Schabath, fol. 11; Jebamoth, fol. 62; Ghitin, fol. 17; Kidouschin, fol. 72).

חדוש *h'idousch*, nouveauté, chose étrange, incompréhensible.

חזקה *h'azakah*, de *h'azak*, saisir. Ce mot a plusieurs significations :

1° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir, saisir, prendre en possession. Si l'on achète un immeuble, la *h'azakah*, la prise en possession, rend la vente irrévocable. Si un individu a possédé un champ pendant l'espace de trois ans accomplis, il peut garder le champ s'il dit qu'il l'a acheté, et il est cru en vertu de la *h'azakah*, la possession, de trois ans. Si un individu possède un meuble et si un autre prétend que c'est lui qui en est le propriétaire, l'individu qui le possède peut le garder en vertu de la *h'azakah*, la possession, à moins que l'autre n'appuie ses prétentions de preuves.

2° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir, conserver son état. Si une chose a changé d'état ou de maître sans qu'on sache à quelle époque ce changement a eu lieu, on admet la *h'azakah* de l'objet, c'est-à-dire qu'on admet que la chose est restée dans son état primitif.

ou dans la possession de son premier maître, jusqu'à l'époque où le changement d'état ou de maître est devenu évident (voy. ma traduction du Traité Khethouboth, p. 16).

3° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir pour certain, être convaincu d'une chose; par exemple : on a la *h'azakah*, on tient pour certain, que tel homme est trop honnête pour faire telle chose. Dans certains cas, on dit que si une chose s'est répétée trois fois, on a la *h'azakah*, on tient pour certain que la chose se répétera encore.

חקירות *h'akiroth*, recherches, enquête. Ce mot s'emploie dans le Talmud pour indiquer les questions concernant le temps et le lieu dans lequel les témoins ont vu une action, par opposition aux *bedikoth*, qui indiquent d'autres questions qu'on leur adresse.

טפח *tephah'*, mesure, la largeur de quatre travers de doigts.

טרפה, ravi, déchiré, dévoré; par extension : un animal ou un homme atteint d'une plaie ou d'une maladie incurable et rapidement mortelle.

כותי *khouti*, samaritain. Parfois ce mot désigne un païen ou peut-être un chrétien.

כרת *khareth*, extermination. Ce mot signifie dans le Talmud la punition d'extermination infligée par le ciel aux individus qui commettent certains crimes; c'est, selon le Talmud, la mort prématurée sans laisser d'enfant.

כתובה *khethoubah*, au pluriel *khethouboth*, de *khatob*, écrire. Ce mot indique l'acte qui renferme les engagements du mari envers sa femme pour le cas de divorce ou de veuvage, c'est-à-dire les droits de la femme, veuve ou divorcée, de réclamer la somme légale de 200 ou de 100 denars. Le mot *khethoubah* s'applique par extension à l'engagement lui-même, quand même le mari n'aurait rien écrit.

להכעיס *le-hakhis*, pour mettre en colère; par extension on emploie ce mot dans le sens de braver Dieu ou la religion (voy. fol. 26).

מאון *mioun*, refus. Quand une fille mineure a été mariée après la mort de son père par sa mère ou ses frères, quoiqu'elle ait consenti au mariage, ce mariage n'est pas valable, et elle peut quitter son mari quand elle le veut. Cependant on exige qu'elle prononce son refus devant un tribunal composé d'au moins trois juges. C'est ce refus prononcé devant le tribunal qu'on appelle *mioun*.

מגו *migo*. Ce mot vient probablement de *mighev;* car le *v* peut se changer en hébreu en *u* ou en *o* (en latin aussi le *v* peut se changer en *u;* de même en français, par exemple : il *au*-ra, de l'infinitif *av*-oir; en anglais, on met souvent *w* pour *u*). Or *mighev* signifie de l'intérieur. Le mot *migo* indique donc le genre des preuves qui sont tirées des débats mêmes des plaideurs, et non pas apportées du dehors par des témoins, etc.; par exemple, on admet comme preuve que les paroles du plaideur sont vraies, parce que, s'il avait voulu mentir, il aurait pu dire des choses plus favorables pour lui.

Parfois *migo* est la simple traduction de *mithokh*, et s'emploie dans le sens de *parce que*.

מדאורייתא *midèoraïtha*, de l'enseignement biblique; souvent ce mot signifie *traditionnelle*, que la tradition remonte ou non jusqu'à Moïse [1].

מדינה medinah (*khesseph*), argent de la *medinah*. Cette locution dé-

[1] Le plus souvent ce mot veut dire *biblique*, mais la Ghemara dit aussi *khethoubah mideoraïtha*, quoique Simon, fils de Schatah, l'ait établie le premier (Schabbath, f. 16 v°) et que la Mischnah ait dit qu'elle était d'institution rabbinique (voy. Traité Khethouboth, fol. 51). Dans un autre endroit, on trouve *reschama'dine deoraïtha;* il écoute la loi de la tradition, soit mosaïque, soit rabbinique (Traité Baba Metzia', fol. 70 r°).

signe les pièces de monnaie de Jérusalem, qui étaient composées d'une partie d'argent et de sept parties de cuivre; elles n'avaient donc que la valeur d'un $\frac{1}{8}$ des pièces correspondantes de Tyr. (Voy. Bekhoroth, fol. 49 v°, commentaire de Maimonide sur la Mischnah.)

מודעא *moda'a*, manifeste. Quand un individu est forcé de faire une vente, un don ou un acte quelconque malgré lui, il fait auparavant une *moda'a*, manifeste secret, devant témoins, qu'il va faire un acte malgré lui; puis il produit ce manifeste secret, quand il veut, pour annuler l'acte, en prouvant que cet acte lui avait été extorqué par la violence.

מלוג *melog*, vient d'après Buxtorff du verbe *moleg*, échauder. Je crois qu'il est préférable de le faire dériver des langues classiques. En grec, on a un verbe *ἀμέλγειν amelgein*, traire; un adjectif *ἀμολγός*, l'heure où l'on trait, où l'*e* se change en *o;* un substantif *ἀμολγεύς* ou *ἀμόλγιον*, le vase dans lequel on trait. Les Romains en ont fait le verbe *mulgeo*, en faisant subir au mot deux changements; savoir : le retranchement de l'*a* initial et le changement de l'*e* en *u*. Les talmudistes avaient donc, par les mêmes changements, le mot *mulg* ou *molg* (*u* et *o* se remplaçant souvent), qu'ils devaient prononcer *muleg* ou *moleg*, d'après les principes de la langue hébraïque, qui intercale un *e* entre deux consonnes, comme dans *kodesch*, de *kodsch*, sainteté. Or, il arrive souvent en hébreu que les voyelles changent de place entre elles, comme dans *thomar*, tu diras, pour *thamor* (voy. ma Grammaire hébraïque, publiée d'abord en allemand, chez Brockhaus, à Leipzig, et puis en français, chez Franck, à Paris, 1862). On a donc prononcé *melog* pour *moleg*.

On peut aussi admettre que les talmudistes ont emprunté ce mot directement du verbe grec *ἀμέλγειν*, en intercalant un *o* entre les consonnes *l* et *g*. On en trouve une analogie dans le nom d'un général du roi Agrippa, qui s'appelait en grec *Αἰκουικλός*, *aïkouiklos*, et en latin *Æquiculus* (Jos. *Vita*, § 11) ou

Æquicolus (*l. c.* §§ 24 et 36), par l'intercalation d'un *u* ou d'un *o* entre les consonnes *l* et *k*, cette dernière étant anologue au *g*.

On appelle donc biens *melog* les biens dont le capital appartient à la femme et l'usufruit à son mari, comme si la femme avait une vache qui lui appartînt et que le mari n'eût que le droit de traire le lait.

מלקות *malkhouth*, flagellation, la peine du fouet (Deutéronome, xxv, 1, 2).

מומחה *moumkh'ah*, homme autorisé, par un diplôme, à rendre des décisions et des arrêts judiciaires (voy. fol. 3, Raschi). On trouve parfois l'expression מומחה לרבים *moumkh'ah lerabim*, un homme pourvu d'une autorité légale (voy. fol. 3, Tossephoth, article *moumkh'ah*); *moumkh'ah lerabim* a donc la même signification que *moumkh'ah*. Les autorisations se donnaient par le *nassie* ou par le chef de l'exil, ou par ceux qui avaient un diplôme. Elles étaient très-rares et difficiles à obtenir, puisque l'illustre Samuel n'en avait pas. On donnait parfois une autorisation pour un certain endroit seulement ou temporairement. Je crois donc que l'expression *moumkh'ah lerabim*, autorisée pour plusieurs, exprime l'autorisation générale et à vie, par opposition à l'autorisation temporaire ou restreinte à certaines villes. Ce mot désigne aussi un homme expérimenté dans un art quelconque ou une chose éprouvée (Traité Schabath, fol. 61 r°; Eroubin, fol. 58 v°).

מומר *moumar*, de *hèmir*, changer (mot employé par le prophète dans le verset : « Une nation change-t-elle son Dieu ? », Jérém. II, 11); *moumar* signifie donc un homme changé dans ses convictions religieuses, devenu athée ou passé à une autre croyance; souvent le mot indique un homme qui abandonne certaines croyances en gardant les autres; exemple : dans l'expression *moumar ledabar ch'ad*, un homme qui a abandonné une seule croyance ou qui a rejeté un seul commandement.

מנה *manah*, 100 denars.

מסירה *messirah*, de *massar*, livrer, remettre. La *messirah* est l'acte de livrer l'objet vendu à l'acheteur pour rendre la vente irrévocable.

מרומה (*din*) *meroumah*, procès (suspect de) fraude, de *rimah*, il trompa (voy. p. 83).

משיכה *meschikhah*, de *maschakh*, tirer. La *meschikhah* est l'acte d'attirer l'objet acheté vers soi pour rendre l'achat irrévocable.

משנה *mischnah*, redoublement, ampliation, de *schanah*, redoubler. Rabbi Joudah le saint a rédigé le recueil des sentences des docteurs, qui étaient ses prédécesseurs ou ses contemporains. Ce recueil constitue l'ampliation, le Deutéronome du code biblique, comme le cinquième livre de Moïse est le Deutéronome des autres livres du Pentateuque. On donne donc le nom de *Mischnah* au recueil de ce rabbi Joudah, comme aussi à chaque passage de ce recueil, au pluriel *mischnajoth*. Du temps de la Ghemara, on donnait le nom de *mischnah* aussi aux recueils des autres docteurs, qui portent à présent le nom de *beraïtha*; par exemple : *mischnath rabbi Eliezer ben Jacob*, la mischnah (ou la beraïtha) de rabbi Éliézer, fils de Jacob (Eroubin, fol. 62). On lit dans une beraïtha : « Qu'est-ce que c'est qu'une *mischnah?* » Rabbi Meyer dit que les *halakhoth*, sentences (écrites), s'appellent *mischnah* (Kidouschin, fol. 49 r°). On distinguait la mischnah de rabbi Joudah par le pronom *notre;* par exemple : *khol makom scheschanah rabban Simon ben Gamaliel be-mischnathenou*, partout où rabban Simon, fils de Gamaliel, a émis son opinion dans *notre* mischnah, c'est-à-dire dans la mischnah de rabbi Joudah (qui conserve à présent le nom de *mischnah*), par opposition aux mischnajoth des autres docteurs (qu'on appelle à présent *beraïthoth*). Il y avait du reste avant rabbi Joudah, le rédacteur de la Mischnah actuelle, d'autres recueils de docteurs, qu'on appelait *mischnah* (voy. p. 56). La Ghemara dit qu'il y avait 600 ou 700 *sedarim*, divisions, de mischnajoth (Traité H'agigah,

fol. 14 r°). Rabbi Joudah a lui-même admis dans son recueil des mischnajoth rédigés avant lui (voy. p. 82). D'autre part, on trouve qu'il manque, dans le recueil rédigé par rabbi Joudah, des sentences qu'il a prononcées lui-même et qui ont été recueillies par d'autres dans une beraïtha (voy. p. 85).

מתניתא *mathnitha*, est synonyme de beraïtha. On vient de voir qu'à l'époque de la Ghemara, les recueils qu'on appelle à présent *beraïthoth* portaient souvent le nom de *mischnah*, mais plus souvent on les désignait par le nom de *mathnitha*, qui est la traduction chaldéenne de l'hébreu *mischnah* (le *schin* se change en *thav*, l'*ah* qui est une désinence féminine se change en *thav*, également désinence féminine, et l'on ajoute un *a* final, qui est l'article chaldéen).

נדר *neder*, un vœu.

ניסן *nissan*, nom du premier mois des Hébreux (Esther, III, 7), correspond à avril-mai. Raschi dit qu'on faisait la moisson dans ce mois (fol. 26, Raschi).

נכרי *nakheri*, étranger, païen. Très-souvent ce mot désigne dans le Talmud une certaine nation, à l'exclusion des autres païens, exemple : Rab dit : «Il est plus facile de supporter un Ismaélite qu'un *nakheri*; il est plus facile de supporter un *nakheri* qu'un *h'aber*, autre nation païenne» (voy. Schabbath, fol. 11 r°). Nous ne savons plus quelle est la nation désignée par *nakheri*.

נערה *naa'rah*, jeune fille. Dans le Talmud, ce mot désigne une jeune fille arrivée à sa première majorité (l'âge de douze ans accomplis), par opposition à *ketanah*, mineure, et *bagroth*, une fille mûre arrivée à la deuxième majorité.

נשׂיא *nassie*, le chef suprême des Juifs en Palestine.

עכום *akhoum*, mot composé des initiales de *obedé Khokhabim ou mazaloth*,

adorateurs des étoiles et des planètes. Ce mot désigne les païens en général. Je crois cependant qu'il désigne souvent, dans le Talmud, une certaine nation à l'exclusion des autres païens, comme *nakheri*, qui se rapporte souvent aussi à une certaine nation (voy. article *nakheri*).

פרוזבול *prozboul*, composé de deux mots grecs : *πρός*, *pros*, devant, en présence de, et *βουλή*, *boulè*, sénat, assemblée délibérante, salle du conseil d'État. Moïse a défendu aux créanciers de réclamer leurs dettes à la fin de l'année de la schmitah (Deutéronome, xv, 2); mais, à l'époque de Hillel, on trouvait que cette loi faisait du tort au crédit. Hillel a donc établi que les créanciers vinssent avant la schmitah devant le sénat ou le tribunal pour lui remettre leurs créances, afin qu'il fît payer les dettes en son nom et non pas au nom des créanciers. Le tribunal rendait du reste les actes aux créanciers, en leur donnant un écrit appelé *prozboul*, qui constatait la remise des actes au tribunal. Si le créancier se présentait après l'année de la schmitah avec ce *prozboul*, c'était comme s'il réclamait la dette au nom du tribunal auquel il l'avait remise avant la schmitah. Or la loi biblique ne peut s'appliquer qu'à un individu qui réclame en son propre nom, car Moïse voulait qu'il y eût prescription dans la schmitah; mais la prescription ne s'applique pas aux dettes enregistrées dans les archives du tribunal.

פרוטה *peroutah*, la plus petite pièce de monnaie de cuivre. Le Talmud parle de la *peroutah*, comme le Nouveau Testament de l'obole.

פרסה *parsah*, est l'espace de quatre milles thalmudiques (Traité Pessahim, fol. 93 v°); le Talmud dit qu'un homme ordinaire peut parcourir à pied dix *parsoth* par jour.

פשרה *pescharah*, veut dire tiède, modéré, mitigé. Rendre un jugement par une *pescharah* veut dire juger, non pas d'après la sé-

vérité de la loi, mais d'après l'équité, en prenant en considération les circonstances de la cause et celles des plaideurs. La *pescharah* exige le consentement des deux parties.

צדוקי *tzdouki*, saducéen. Parfois ce mot désigne un païen, parfois un chrétien.

קידושין *kidouschin*, mariage, de *kadosch*, sanctifier. Le mariage était considéré par les Juifs comme un acte de sainteté. La Ghemara dit qu'on donne au mariage ce nom pour indiquer que le mari défend sa femme à tout le monde comme une chose sacrée, c'est-à-dire que la femme devient sacrée pour tous les hommes, qui doivent la respecter. Tandis que la Bible elle-même n'a qu'une expression profane pour désigner le mariage, comme le verbe *lakah'*, prendre une femme, comme aussi les mots latins et grecs adoptés par l'Église qui désignent l'acte de mariage, et qui n'ont rien de sacré; le Talmud seul appelle le mariage *kidouschin*, de là *me-kadesch*, celui qui épouse une femme; *me-koudescheth*, l'épouse; tous ces mots viennent de *kadosch*, sanctifier. La formule rabbinique que le fiancé doit prononcer en s'adressant à la fiancée pour accomplir l'acte de mariage est : *Harè ath mekoudescheth li*, te voilà sanctifiée pour moi. Cette formule, sans laquelle le mariage est nul, est encore employée de nos jours par les Juifs.

קניין *kinjan*, acquisition, désigne l'acte qui rend valable l'achat ou la donation. Ce mot indique surtout l'acte suivant : quand on vendait ou donnait un meuble, l'acte ou la donation ne devenait valable que par un des trois modes d'acquisition, savoir par la *meschikhah* de l'acquéreur, ou par la *messirah*, ou par le soulèvement de l'objet. Si deux individus échangeaient entre eux deux objets, il suffisait que l'un d'eux fît l'acquisition de l'objet de l'autre par un des trois modes susmentionnés, pour que l'autre acquît le sien. Si aucun de ces trois modes n'était pas applicable dans la vente ou dans la donation d'un objet, par exemple si

l'objet se trouvait dans un endroit éloigné, on en faisait l'acquisition par le mode d'échange; ainsi l'acheteur donnait au vendeur un objet qu'il avait sous la main en échange de celui qu'il achetait. Le vendeur ayant acquis par la *meschikhah*, etc., l'objet de l'acheteur, celui-ci devenait le propriétaire de l'objet vendu. Dans le temps biblique, l'acheteur employait à cet effet le soulier (Ruth, IV, 7); à l'époque talmudique, on employait le pan de l'habit; de nos jours, on se sert d'un mouchoir de poche. On donne donc le nom de *kinjan* à l'action de prendre le mouchoir, etc., pour valider une vente ou une transaction quelconque, ou pour confirmer un engagement verbal afin de le rendre irrévocable (voy. p. 40, 64).

רב *rab*, רבי *rabbi*, רבן *rabban*, étaient des titres acquis par un diplôme donné par le *nassie* ou par ceux qui avaient un diplôme. *Rab* était synonyme de *rabbi;* seulement les *amora-im* (docteurs postérieurs à la rédaction de la Mischnah) de Babylone s'appelaient *Rab*, ceux de la Palestine portaient le titre de *Rabbi*. Il est à remarquer qu'aucun des *thanaïm* (prédécesseurs ou contemporains de rabbi Joudah, le rédacteur de la Mischnah) ne portait le titre de Rab, et cela pour deux causes; d'abord ils étaient tous de la Palestine, il n'y avait guère d'école à Babylone avant Rab, le disciple du rédacteur de la Mischnah; ensuite le langage de la Mischnah se rapproche plus de l'ancien hébreu que celui de la Ghemara, qui est plus chaldéen. Le mot *rabban* était un titre plus élevé que *rabbi;* on trouve rabban Gamaliel, celui qui a acquitté les apôtres (voy. Actes), et rabban Simon, fils de Gamaliel. Le rédacteur de la Mischnah s'appelait d'ordinaire *Rabbi;* son disciple rabbi Abba s'appelait d'ordinaire *Rab*. Quelques docteurs étaient connus par une dénomination composée de leur nom et de leur titre; comme *Rabba* de rab Abba, *Rabbina* de rab Abina.

ריש גלותא *resch galoutha*, chef de l'exil.

ריש לקיש *Risch Lakesch*, abrégé de rabbi Simon (fils de) Lakesch.

רשי *Raschi*, mot composé des initiales de rabbi Schelomoh izaaki (fils d'Isaac), le commentateur de la Ghemara.

שובר *schober*, brisant; par exemple : une quittance qui brise ou annule la valeur de l'acte de prêt.

שטר *schtar*, au pluriel *schtaroth*, acte, document.

שמיטה *schmitah*, relâche; la septième année, on faisait relâche des travaux du champ.

שנו *schanou*, de *schanah*, étudier. Le mot s'emploie seulement de l'étude de la *mischnah*; exemple : *schanou h'akhamim*, les sages ont lu dans une mischnah; car ce verbe dérive du substantif *mischnah*.

שופר *schophar*, trompette, cor; l'instrument qu'on emploie encore de nos jours dans les synagogues au nouvel an religieux et dans les jours précédents.

שיקול הדעת *schikoul hadaa'th*, action de peser la question dans son esprit; cette expression désigne un cas pour lequel on peut trouver des arguments pour ou contre.

שושבין *schouschbin*, ami des noces, garçon d'honneur.

תלמוד *Talmud*, enseignement, étude. Ce mot désigne l'ensemble des *mischnajoth* et de la *ghemara* qui s'y rapporte; car cet ensemble forme l'étude complète des lois israélites. On a vu que la Ghemara est le recueil des commentaires et des sentences qui entourent la Mischnah comme un glossaire et qui sont dus aux *amora-im*. Or, on a deux recueils de cette nature : on a d'abord rédigé le recueil des commentaires et des sentences des *amora-im* de la Palestine et de Jérusalem. Ce recueil, réuni avec la Mischnah, constitue le *Talmud Jeruschalmi*, Talmud de Jérusalem. Plus

tard, on a rédigé le recueil des commentaires et des sentences des *amora-im* de Babylone. Le deuxième recueil réuni avec la Mischnah constitue le *Talmud Babli*, Talmud de Babylone.

תלמיד *thalmid*, תלמיד חכם *thalmid h'akham*, disciple d'un sage, expression modeste pour désigner les sages, comme en grec φιλόσοφος, ami de la sagesse, philosophe, pour sage. D'autre part, le mot *talmid h'akham* ou *talmid*, disciple, était un titre honorifique, comme dans le Nouveau Testament le mot *disciple*. La Ghemara dit qu'on appelait *thalmid*, disciple, un homme qui savait les sentences de tous les traités talmudiques (Kidouschin, fol. 49 v°).

תנא *thana*, au pluriel *thana-im*; ce mot désigne les docteurs qui étaient antérieurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah. Ce mot vient de *mathnitha*, la traduction chaldéenne de *mischnah*; *thana* indique donc les docteurs antérieurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah, parce que leurs paroles sont consignées dans une mischnah ou dans une beraïtha (mathnitha). Parfois on donnait le nom de *thana* à celui qui lisait une mischnah ou une beraïtha (mathnitha); par exemple : *thani thana kamè derab Nah'aman*, un thana lit devant rab Nah'aman dans une beraïtha (voy. Traité Baba Metzia', fol. 27, 57, 113); *thani thana kamè derab Schescheth*, un thana lit une beraïtha devant rab Schescheth (Synhedrin, fol. 78; Kidouschin, fol. 77 v°). La Ghemara dit : « Qu'est-ce que c'est qu'un *thana?* Un *thana* est un homme qui a lu les *halakhoth*, le *siphra*, le *siphrè* et la *thossephtha* » (Kidouschin, fol. 49 v°). Le mot *thana* s'emploie parfois pour désigner un homme qui étudie principalement la Mischnah et la Beraïthah, par opposition aux hommes supérieurs dont l'étude est plus avancée; par exemple dans le passage suivant : « Si l'homme qui entre dans le *be Khenischtha* (maison communale destinée aux prières et à l'étude) est un *tzourba merabanan*, un savant, qu'il étudie une *halakhah;* s'il est seulement un *thana*, qu'il récite seulement une mischnah ou une beraïtha; s'il ne sait que la Bible, qu'il lise un verset. » (Meghilah, fol. 28 v°.)

תנו *thanou*, ils ont lu dans une *mathnitha* (beraïtha); ce mot est la traduction chaldéenne de *schanou*, et il s'emploie seulement de la lecture d'une *mathnitha;* exemple : *thanou rabanan*, nos rabbins (les *amora-im*) ont lu dans une beraïtha.

תוספות *Thossephoth*, augmentations; commentaires talmudiques ajoutés à celui de Raschi par une réunion de docteurs juifs français.

תוספתא *thossephtha*, est synonyme de beraïtha; ce mot signifie augmentation, ce qu'on a ajouté à la Mischnah ou à la Bible comme commentaire.

FIN.

ERRATA ou plutôt RESTITUTION

Dans la page 209, on doit ajouter la note suivante : Voyez, par exemple, ce qu'a dit rabbi Johanan : Raah Rabbi debarav schel rabbi Meyer beotho veeth beno [ce qui concerne la défense de tuer un animal avec son petit le même jour] veschanéo bilschon hákhamim, et de rabbi Simon bekhissouj hadam [ce qui concerne le commandement de couvrir le sang de l'animal tué] veschanéo bilschon hákhamim [traité Hólin, fol. 85, r.]. Cette note a été imprimée déjà dans l'épreuve, mais elle fut retranchée par le correcteur avant le tirage, comme les 5 notes dont j'ai parlé dans la préface.

